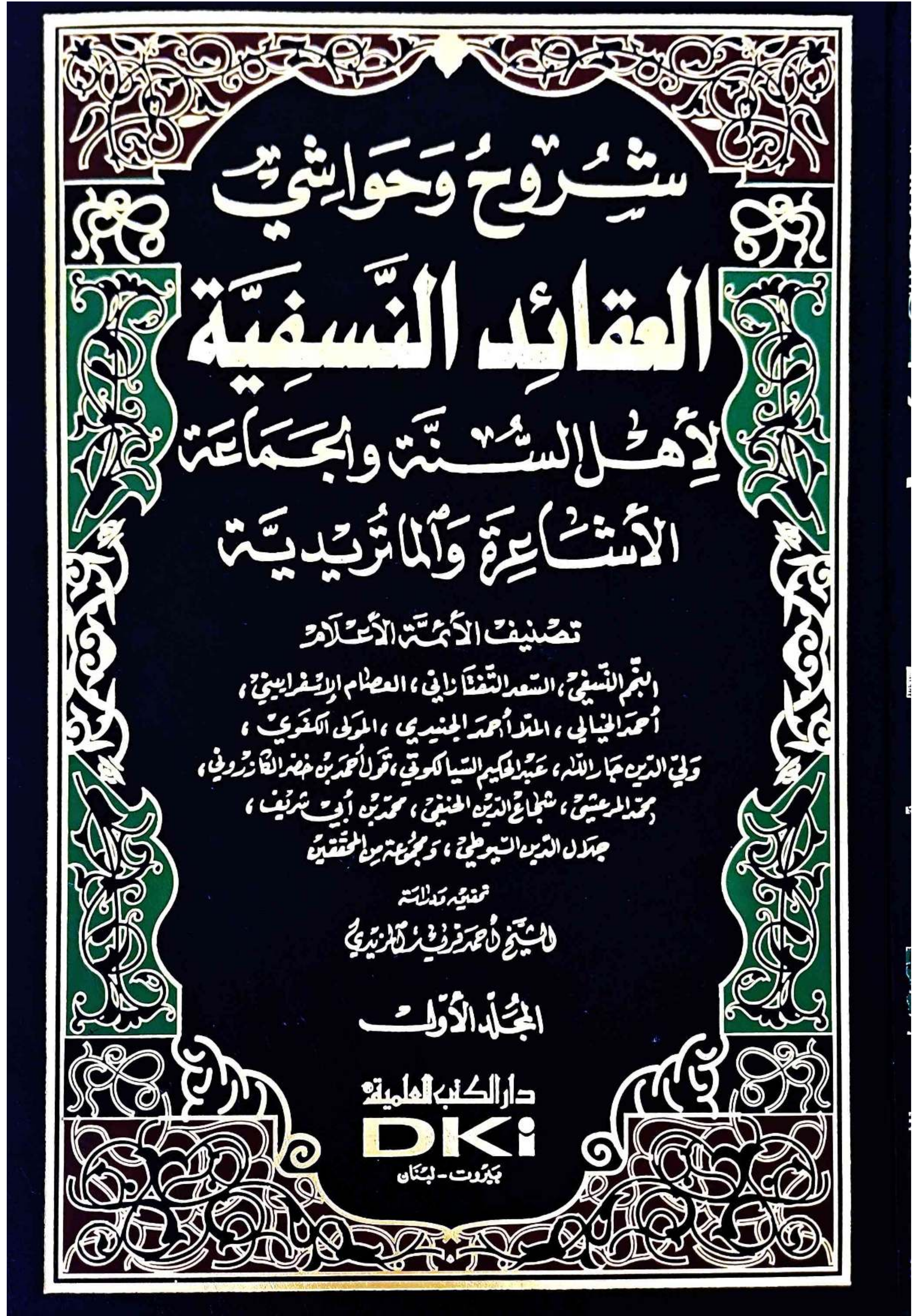

شروح وحواشي
العقائد النسفية
لأهل السنة والجماعة
الأشاعرة والماتريدية
تصنيف الأئمة الأعلام
النجم النسفي، السعد التفتازاني، العصام الإسفراييني،
أحمد الخيالي، الملا أحمد الجنيدي، المولى الكفوي،
ولي الدين جار الله، عبد الحكيم السيالكوتي، قول أحمد بن خضر الكازروني،
محمد المرعشي، شجاع الدين الحنفي، محمد بن أبي شريف،
جلال الدين السيوطي، ومجموعة من المحققين
تحقيق ودراسة
الشيخ أحمد فريد المزيدي
المجلد الأول
دار الكتب العلمية
DKI
بيروت - لبنان

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله الذي لا يبلغ مدى عظمته الواصفون، ولا يدرك كنه حقيقته العارفون، ولا يُحيط بجلال صمديته العالمون.

وأشهد أن لا إله إلا الله تعالى عن أن تحيط به الأوهام والظنون، وجلَّ عن أن تخلقه الأعوام والسنون، الخالق لكل موجود سواه؛ فهو كائن بعد ما لم يكن، وفاسد بعد أن يكون.

وأشهد أن سيدنا محمدًا رسوله القائم بشرعه، والمظهر لدينه بعد أن كان مكنون، وعلى آله وأصحابه أعلام الهدى، ومعادن السر المصون.

والصلاة والسلام على مجمع الحقائق والدقائق والرقائق والأسرار الربانية، السر الساري في جميع الأعيان الكونية والمراتب الإلهية، وعلى آله أهل العلوم الذوقية وأصحابه أهل الخلافة الاصطفائية، وتابعيهم في الأقوال والأفعال والأحوال المرضية، الحائزين قصب السبق في ميادين الحقائق الإلهية.

وبعد: فإنه لما كان كمال كل شيء وتماميته بحصول كمالاته الممكنة له؛ كان كمال الأنفس الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات: وهي الإحاطة بالمعقولات، والعلم بالمجهولات.

ولما كانت العلوم متكثرة، والمعارف متعددة، وكان الزمان لا يتسع لتحصيل جملتها، والعمر يقصر عن الإحاطة بكليتها، مع تقاصر الهمم وقصورها، وضعف الدواعي وفتورها، وكثرة القواطع واستيلاء الموانع، كان الواجب السعي في تحصيل أكملها، والإحاطة بأفضلها؛ تقديمًا لما هو الأهم فالمهم وما الفائدة في معرفته أتم.

ولا يخفى أن أولى ما تترامى إليه بالنظر أبصار البصائر، وتمتد نحوه أعناق الهمم والخواطر؛ ما كان موضوعه أجل الموضوعات، وغايته أشرف الغايات، والحاجة إليه في تحصيل السعادة الأبدية من الأبديات، وإليه مرجع العلوم الدينية، ومستند النواميس الشرعية، وبه صلاح العالم ونظامه، وحله وإبرامه، والطرق الموصلة إليه يقينيات والمسالك المرشدة نحوه قطعيات؛ وذلك هو العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث في ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته؛ فكان أولى بالاهتمام بتعجيله، والنظر في تحقيقه وتحصيله.

ولما كان ذلك كذلك قمنا بتحقيق متن هو أصل من أصوله، وفصل من فصوله، قد أحاط جمعٌ من أهل العلم بمعانيه، وأوضحوا مبانيه، وأظهروا أغواره، وكشفوا أسراره، حيث فوزهم بقصب سبق الأولين، وحوزهم غايات أفكار المتقدمين والمتأخرين، فاستخلصوا خلاصة الألباب، وفصلوا القشر عن اللباب، ليسهل علمه على الفضلاء من الطلاب؛ فكان خير كتاب حاو لمسائل الأصول، جامع لأفكار أرباب العقول، مقتصد لا يخرجه التطويل إلى الملل، ولا فرط الاختصار إلى النقص والخلل.

هذا . . . وقمت بوضع متن العقائد النسفية، ثم شرح العقائد للمولى السعد، ثم حاشية الملا أحمد الجنيدي على شرح السعد، ثم حاشية عصام الدين الإسفراييني، ثم حاشية المولى محمد بن حميد بن مصطفى الكفوي على حاشية العصام، ثم حاشية ولي الدين بن مصطفى أفندي الرومي على العصام، ثم حاشية أحمد الخيالي على شرح السعد، ثم حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على حاشية الخيالي، ثم حاشية لبعض المحققين الأفاضل غير معروفة أسمائهم، وتسمى: «جامع التقارير» على حاشية عبد الحكيم، ثم حاشية قول أحمد بن خضر الكازروني على حاشية الخيالي، ثم حاشية المرعشي على حاشية ابن خضر، والخيالي، ثم حاشية شجاع الدين على الخيالي، ثم حاشية محمد الشريف على الخيالي. ثم تخريج السيوطي لأحاديث شرح العقائد للمولى السعد التفتازاني؛ وذلك بآخر الكتاب.

فقمت بضبط النصوص على أصولها الخطية والحجرية، والتعليق على بعضها من هوامش الحواشي، ومن تعليقنا من المراجع والمصادر، وتخريج أحاديثها، وترتيب النص وتنسيقه، والدراسة العلمية، والتقديم له.

رجاء الفوز برضا العزيز الوهاب، ورحمته يوم المعاد، والغِبطة عند قيام الأشهاد، وهو المسؤول أن يلهمنا الرشد فيما رمناه، ويسددنا لما قصدناه، وأن يقيلنا من العِثار، وسوء الإكثار؛ إنه قريب ممن دعاه، مجيب لمن قصده واستجداه، وَصَلِّ اللَّهُمَّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النُّورِ الذَّاتِي وَالسِّرِّ السَّارِي فِي سَائِرِ الأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ وآلِهِ وصَحْبِهِ وَمَنْ والَاه، وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا.

وكتبه: أبو الحسن والحسين وحمزة: أحمد فريد المزيدي - خريج أصول الدين - جامعة الأزهر- وباحث الدكتوراة في التراث العربي وذلك في ٢٠ من محرم،

سنة ١٤٣٣ هـ، القاهرة.



المبحث الأول
أهل السنة والجماعة وأهم عقائدهم

تمهيد:

يَدَّعى الكثيرون نسبتهم إلى أهل السنة والجماعة، ونحن لا ندخل في هذا المسألة؛ لأنها خارجة عن مقصدنا هنا، وعند إطلاقنا لأهل السنة والجماعة نقصد بهم الأشاعرة والماتريدية؛ ولهذا حديثنا هنا سيكون عنهم.

يقول المرتضى الزبيدي في «إتحاف السادة المتقين»: «إذا أُطلق أهل السنة والجماعة؛ فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية»[1].

وكذلك يقول طاش كبرى زاده: «اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما حنفي والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي إمام الهدى . . . وأما الآخر الشافعي، فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة إمام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين ﷺ والذابِّ عن الدين والسَّاعي في حفظ عقائد المسلمين: أبو الحسن الأشعري البصري»[2].

يقول الشيخ زاهد الكوثري: «إذا أُطلق أهل السنة؛ فالمراد بهم الأشاعرة، والماتريدية»[3].

---

(١) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للإمام الزبيدى: جـ ٢، ص ٦، ط / دار الكتب العلمية بيروت.

(٢) مفتاح السعادة/ طاش كبرى زاده: جـ ٢، ص ٢١،٢٢.

(٣) انظر: هامش إشارات المرام للبياضى: ص ٢٩٨. تحقيق الشيخ يوسف عبد الرزاق، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م.

وفيما يلي نتحدث عن الأشاعرة، ثم عن الماتريدية.

أولاً: الأشاعرة:

عند حديثنا عن الأشاعرة لا بد أن نشير إلى إمامهم أبي الحسن الأشعري، فهو علي بن إسماعيل بن أبي البشر الأشعري تنتهى نسبته إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري.

ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ وتوفي سنة ٣٢٤ هـ.[١].

تتلمذ الأشعري في البداية على يد أحد كبار المعتزلة على الإطلاق وهو أبو علي الجبائي[٢] وكان لعلماء المعتزلة مكانتهم العلمية، ولهم الغلبة في تلك الأيام في البصرة، وهكذا كانت نشأة الأشعري على مذهب المعتزلة، وبلغ في المذهب المعتزلي مبلغًا يُشار إليه بالبنان.

لكن حسب ما تروى كتب التاريخ عندما قارب الأربعين من عمره، تحول عن مذهب المعتزلة وأخذ يُناصر مذهب السلف، سواء كان التحول نتيجة لما رآه الأشعري في مذهب المعتزلة من إشكالات لم يستطع حلها، وهو من كبار المعتزلة يومئذ، أو كان السبب كما يروي المؤرخون لرؤية رأى فيها النبي ﷺ

---

(١) انظر: الملل والنحل: ص ٧٥. تبين الكذب المفترى لابن عساكر: ص ١٤٦. الشيخ زاهد الكوثرى هامش إشارات المرام للبياضى: ص ٢٩٨. الأشعرى د/ حمود غرابة: ص ٦٠. ط الخانجي - القاهرة، الفهرست لابن النديم: ٣١٥، شذرات الذهب: ٢/ ٣٠٣، وفيات الأعيان: ٢ / ٤٤٦، الأنساب للسمعاني: ١/ ٦٤. معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٢/ ٤٠٥.

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب أبو على الجبائي المولود عام ٢٣٥ هـ المتوفى عام ٣٠٣ هـ. إمام معتزلة البصرة في عصره، انفرد هو وابنه أبو هاشم عن أصحابهما بمسائل وانفرد أحدهما عن الآخر بمسائل أيضًا. ويسمى أتباعه الجبائية، وعلى يده تتلمذ الإمام أبو الحسن الأشعري. انظر: الفهرست: ٢١٣، الفرق بين الفرق: ١٩٤، ١٩٥، الملل والنحل: ١/ ٧٨-٨٥، وفيات الأعيان: ٣/ ٣٩٨، معجم المؤلفين: ١٠/ ٢٦٩، لسان الميزان: ابن حجر العسقلاني: ٥/ ٧١. ط/ الثانية دار الكتاب الإسلامي سنة ١٩٧١م، طبقات المعتزلة: ص ٨٠.

حيث أرشده النبي ﷺ إلى أن يُدافع عن السنة [(١)] فأي السببين كان هو المؤثر الحقيقي أو السببان مجتمعان؟ النتيجة أن الأشعري ترك مذهب المعتزلة وأخذ يناصر السنة.

وجاء مذهبه الذي عرف من بعده بالمذهب الأشعري، الوسط بين فكر أهل الحديث في التمسك بظاهر النص وعدم التأويل أو التفويض، وبين المعتزلة في استخدام العقل، وتأويل النصوص إذا لم تتفق مع العقل، وجاء الأشعري وجمع بين هذا وذاك فكان وسطًا بين التفريط والإفراط، بدون اقتصار على النص فقط، ولا تحكيم للعقل في النص.[(٢)]

وهذه كانت بداية المذهب الأشعري الذي حظي باهتمام كبير من العلماء عبر القرون إلى يومنا هذا، يدافعون عن الإسلام، ويردون على شبه المشككين وطعن الطاعنين، فهم بتعبير أحد جناحي أهل السنة والجماعة.

ومن هؤلاء العلماء في المذهب الأشعري نذكر منهم:

- **القاضي الباقلاني** (٣٣٨-٤٠٣هـ)[(٣)]: هو أبو بكر بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المشهور بالباقلاني، ولد بالبصرة عام ٣٣٨ هـ وتوفي عام ٤٠٣ هـ، كان إمام أهل السنة في عصره على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وكان ناصرًا لطريقة الاشعري وكان موصوفًا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب .

له مؤلفات كثيرة من أشهرها: الإنصاف، والتمهيد - كلاهما بتحقيقنا.

- **ابن فورك** (ت ٤٠٦هـ): هو محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني،

---

(١) الشيخ زاهد الكوثري هامش إشارات المرام للبياضى: ص ٢٩٨. الأشعرى/ د. حمود غرابة: ص ٦٠، تبيين الكذب المفترى/ لابن عساكر: ص ١٤٦ وما بعدها، وابن عماد الحنبلى في شذرات الذهب في أخبار من ذهب: جـ ٢، ص ٣٠٣ وغيرهم.

(٢) الأشعري د/حمود غرابة: ص ٦٠، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق: د/ إبراهيم مدكور: جـ ٢، ص ٥٦، ٥٧.

(٣) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ١٦٩-١٧٥، وفيات الأعيان: ٣/ ٤٠٠، البداية والنهاية لابن كثير: ١١/ ٣٧٣، ٣٧٤، شذرات الذهب: ٣/ ١٦٨ والأعلام: ٦/ ١٧٦.

واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية، سمع بالبصرة وبغداد، وتقديرًا لعلمه بُني له مدرسة في نيسابور، حيث كان يشرح مذهب الشافعي في الفقه، ومنهج الأشعرى في العقيدة، له مناظرات متعددة، وبلغت مؤلفاته قريبًا من المائة، توفي سنة ٤٣٥هـ[١].

- **إمام الحرمين** (٤١٩-٤٧٨هـ) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية، أبو المعالي، إمام الحرمين، الجويني، النيسابوري، ولد عام ٤١٩ هـ وتوفي عام ٤٧٨ هـ، عَلَمٌ من أعلام الأمة الإسلامية، كان شافعيًا وأشعريًا، وسعى في دين الله سعيًا يبقى أثره إلى يوم الدين. من أهم مؤلفاته: «نهاية المطلب في دراية المذهب» «البرهان» في أصول الفقه و«الشامل» و«الإرشاد» في أصول الدين[٢].

- **الحجة الغزالي** (٤٥٠-٥٠٥هـ)[٣]: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ولد عام ٤٥٠ هـ وتوفي عام ٥٠٥هـ. وهو من أنجب تلامذة إمام الحرمين وأشهرهم إطلاقًا، كان من أقطاب المذهب الأشعري في الأصول والمذهب الشافعي في الفروع، سلك طريقة التصوف في آخر حياته فصار علمًا من أعلام التصوف، وترك آثارًا كثيرة في مختلف مجال العلوم والمعرفة، من أشهرها: الاقتصاد في الاعتقاد في أصول الدين، المستصفى في أصول الفقه، إحياء علوم الدين، مقاصد الفلاسفة، الوجيز في الفقة - كلاهما بتحقيقنا - وتهافت الفلاسفة، المعيار في المنطق، الوسيط، والبسيط، وغيرها كثير.

- **الفخر الرازي** (٥٤٣-٦٠٦هـ): هو فخر الدين أبو عبد الله محمد بن

---

(١) انظر: طبقات الشافعية ١/ ٢٧.

(٢) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي: ٥/ ١٦٥-٢٢٢، تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ٢١٣-٢١٨، سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي: ١١/ ٢٥٥-٢٥٧، البداية والنهاية لابن كثير: ١٢/ ١٣٦، ١٣٧، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٢/ ٣١٨، ٣١٩.

(٣) انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٦/ ١٩١-٣٨٩، وفيات الأعيان: ١/ ٥٨٦، تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ٢٢٣ وما بعدها ومعجم المؤلفين: ١١/ ٢٦٦).

عمر بن الحسن بن الحسن الرازى، ولد في الرّى، أوحد زمانه في المعقول والمنقول، من كبار الأشاعرة. له مؤلفات عديدة منها: المباحث المشرقية، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين- بتحقيقنا- ومعالم أصول الدين، والمطالب العالية، وتفسيره الكبير وغيرها، توفي في هراة سنة ٦٠٦ هـ.

- **سيف الدين الآمدي** (٥٥١-٦٣١هـ)[١]: هو الإمام على بن أبي على بن محمد بن سالم سيف الدين الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، ولد في آمد سنة ٥٥١هـ، جمع العلوم النقلية والعقلية، وكان حجة في الفقة والأصول، كما كان مرجعًا في الجدل والمناظرة والكلام والعلوم الفلسفية، كان حنبليًا ثم تحول شافعيًا توفي ٦٣١ هـ. من تصانيفه: أبكار الأفكار، وغاية المرام في أصول الدين، المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين. كشف التمويهات في شرح التنبيهات على الإشارات، منتهى السول في علم الأصول - خمستهم بتحقيقنا- الإحكام في أصول الأحكام وغير ذلك. ومن أبرز تلامذته سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام الشافعي وابن الحاجب.

- **العضد الإيجي** (٧٠٠-٧٥٦هـ): هو أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفارالبكري الإيجي الشيرازي، قاضي قضاة المشرق، وشيخ العلماء والشافعية في تلك البلاد. من تصانيفه: المواقف، عقائد العضدية، جواهر الكلام وغيرها.

- **السيد الشريف** (ت ٨١٦هـ)[٢]: هو السيد على بن محمد بن على الشهير بالشريف الجرجاني، ولد سنت ٧٤٠ هـ، كان حجة في العلوم العقلية، كان

---

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٤: ٨٤، ١٣٠: ٥، البداية والنهاية لابن كثير: ١٣/ ١٥١.

(٢) انظر ترجمته في الضوء اللامع للسخاوي: ٥/ ٣٢٨-٣٣٠، طبعة مكتبة القدسي، القاهرة، سنة ١٣٥٤ الفوائد البهية للكنوي: ١٢٥-١٣٧، طبعة مطبعة السعادة، ١٣٢٤هـ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٢/ ٥١٥ و«السيد الشريف الجرجاني حياته وجهوده»: (٦١-٦٣) رسالة دكتوراه للدكتور إبراهيم أحمد محفوظ، مكتبة كلية أصول الدين، القاهرة.

أشعريًا في الأصول حنفيًا في الفروع. من مؤلفاته: شرح المواقف في علم الكلام، حواشٍ على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. توفي سنة ٨١٦ هـ.

- **السعد التفتازاني** (ت ٧٩٢هـ)[(١)] وغيرهم كثير لا يُحصى عددهم.

ثانيًا: الماتريدية: كان القرن الرابع الهجري قرن بركة وازدهار فبينما كسر شوكة المعتزلة الأشعري في البصرة، كان بجهد مماثل يدافع عن عقيدة الإسلام في بلاد ما وراء النهر.

الشيخ أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، ولد في ماتريد قرية من قرى سمرقند في بلاد ما وراء النهر، سنة ٢٣٨ هـ وتوفي سنة ٣٣٣ هـ[(٢)] وأخذ العلم عن عدد من شيوخ سمرقند، وأصبح أحد العلماء الذي يرجع إليه لعلمه وفضله، على خلاف ما قلناه في الأشعري أنه نشأ في أول أمره على مذهب المعتزلة.

فالماتريدي تربى من أول أمره على عقيدة أهل السنة أو بتعبير آخر على عقيدة الإمام أبي حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠ هـ، الذي كان إمامًا في الفقه والعقيدة وكانت بلاد ما وراء النهر أحنافًا، وهذا ما جعل كتب الإمام أبي حنيفة الفقهية والكلامية تنتشر في هذه البلاد، وكما يقول بعضهم: إن أبا منصور الماتريدي هو الذي نظم أفكار أبي حنيفة الكلامية على نسق مذهب كلامي[(٣)]. وقد عرف هذا المذهب فيما بعد بمذهب الماتريدي أو الجناح الثاني لمذهب أهل السنة والجماعة، مع أن الإمامين لم يلتقيا قط كما هو معروف[(٤)] لكن

---

(١) قد أفردنا لترجمته مبحثًا مستقلاً.

(٢) انظر: تاج التراجم في الطبقات الحنفية ابن قطلوبغا: ص ٩٠. ط/ مكتبة المثنى بغداد سنة ١٩٦٢م، إشارات المرام للبياضي: ٦، ٢٣، إتحاف السادة المتقين للزبيدي: ٢/ ٥ الفوائد البهية في تراجم الحنفية: ١٩٥، الجواهر المضية في طبقات السادة الحنفية ٢/ ١٣٠.

(٣) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق: د/ إبراهيم مدكور: ج ٢، ص ٥٦، ٥٧.

(٤) انظر: إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية: د/ عبد الفتاح المغربي ط/ مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٨٥م. ص ٦.

القواعد التي بنوا عليها مذهبيهما متفقة إلا في بعض المسائل، فهذا هو الماتريدى ومذهبه، وقد شاءت إرادة المولى تعالى أن يكتب لهذا المذهب الوجود والاستمرار إلى يومنا هذا، مع الملاحظة أن النصيب الأوفر كان لمذهب الأشعري[١] وهذا ما جعلنا في القرون المتأخرة لا نُلاحظ فرق بين هذا وذاك، وإن كانت القاعدة أن الحنفية أغلبيتهم ماتريدية، والشافعية والمالكية أغلبيتهم أشاعرة.

وقد حمل هذا المذهب وشرحه وألف فيه مؤلفات علماء كثيرون نذكر منهم:

- الإمام عبد الكريم بن موسى البزدوي (توفي ٣٩٠هـ)، والإمام محمد بن عبد الكريم البزدوي (٤٢١-٤٩٣هـ)[٢]: هو الإمام أبي اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم البزدوي، من متقدمي الماتريدية، حيث تتلمذ على والده الذي أخذ عن أبيه عن الشيخ الماتريدي، وقد درس على كبار علماء المذهب الحنفي في بلاد ما وراء النهر، وتولى القضاء في سمرقند سنة ٤٨١ هـ، وألف في كل من علم الكلام والفقه، فكتابه أصول الدين من أشهر الكتب الكلامية للماتريدية، وكذلك في الفقه كتابه المبسوط، الجامع الكبير في الفروع. شرح تقويم الأدلة في الأصول. شرح الجامع الصحيح للبخاري. شرح الجامع الصغير للشيباني في الفروع. تفسير القرآن، توفي في بخارى سنة ٤٩٣ هـ.

- **أبو المعين النسفي** (٥٠٨هـ)[٣]: هو ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول، أبو المعين النسفي، من كبار الماتريدية، جامع الأصول، له: «تبصرة الأدلة» و«التمهيد لقواعد التوحيد»- بتحقيقنا- و«بحر الكلام» و«شرح الجامع الكبير» وغيرها.

---

(١) كتاب التوحيد للماتريدى، تحقيق وتقديم فتح الله خُليف: ص ٨ وما بعدها.

(٢) انظر: كشف الظنون: ٦/ ٤٢٠، طبقات الحنفية ابن قطلوبغا: ص ٣٦، الفوائد البهية/ الكفوي: ص ٢٣٤، هدية العارفين ١/ ٣٦٧.

(٣) انظر: الفوائد البهية: ص ٢١٦، تاج التراجم: ص ٥٨.

- **نجم الدين النسفي (٤٦٠-٥٣٧هـ)**[1]: هو نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفي السمرقندي، أحد تلاميذ البزدوي، كان إمامًا فاضلاً أصوليًا متكلمًا، مفسرًا، محدثًا أحد الأئمة المشهورين بالحفظ الوافر والقبول التام عند الخواص والعوام، صنف: التيسير في التفسير، وكتب المواقيت، والمنظومة في الفقه، وتاريخ بخارى، والعقيدة التي نحن بصدد وضع شروحها، وغيرها.

- الإمام كمال الدين محمد الشهير بـ**ابن الهمام** (٧٩٠-٨٦١هـ): كمال الدين محمد ابن همام الدين عبد الواحد، ولد سنة ٧٩٠ هـ من كبار الماتريدية، من مؤلفاته: المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، تحرير الأصول، زاد الفقير، فتح القدير للعاجز الفقير- شرح للهداية- للإمام المرغناني، وغيرها، توفي ابن الهمام ٨٦١هـ.

أهم عقائد أهل السنة والجماعة:

ولا نعنى هنا بذكر جميع عقائد أهل السنة لكننا - بناء على أن هذه دراسة مقارنة سنشير إلى موقف أهل السنة مقارنًا بالأصول الخمسة عند المعتزلة -.

- اتفق أهل السنة مع المعتزلة على نفي التجسيم والتشبيه عن الله تعالى، بينما ذهب المعتزلة إلى نفي الصفات بناء على أنها تتنافى عندهم مع التوحيد وذهب أهل السنة إلى إثبات صفات المعاني زائدة على الذات، وإنها لا تنافي التوحيد، بل تثبته لورود آيات وأحاديث تدل على هذا، مع الجواز العقلي.

- وإن قدرة الله تعالى تتعلق بكل الممكنات، وإن الظلم مقدور لله تعالى ردًا على بعض المعتزلة، حيث نفوا قدرة الله تعالى على الظلم.

- كذلك اتفقوا على أن الله تعالى مريد لكل شيء الخير والشر وأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

- كذلك أثبتوا الكلام النفسي لله تعالى وأنه ليس بحروف ولا أصوات.

---

(١) انظر: الفوائد البهية: ص ١٥٠ وغيرها.

- كذلك اتفق أهل السنة على أن الله تعالى عادلٌ في أفعاله، وكل ما يقع منه تعالى فهو عدل.

- الاعتقاد بأن كل شيء بخلق الله تعالى وأن أفعال العباد الاختيارية بخلق الله تعالى وكسب العباد.

- كذلك اتفق أهل السنة على إثبات رؤية الله تعالى للمؤمنين في الآخرة بالأعين، خلافًا للمعتزلة.

- إن الحُسن والقُبح شرعيان، وليسا عقليين كما ذهب إليه المعتزلة.

- إن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض.

- كذلك اتفقوا على نفي الوجوب على الله تعالى بكل المعاني التي قالت بها المعتزلة من الصلاح والأصلح واللطف وإرسال الرسل والتكليف، والثواب على الطاعة أو العقاب على المعصية، ووجوب قبول توبة التائب وغيرها من العقائد الفاسدة التي بنى عليها المعتزلة مذهبهم.

- كذلك قالوا بجواز إرسال الرسل.

- قالوا بشفاعة الرسول ﷺ للعاصين من أمته، ولم يقصروها على المطيعين لرفع الدرجات كما فعل المعتزلة.

- حكموا على أن مرتكب الكبيرة مؤمن، ونفوا القول بالمنزلة بين المنزلتين.

- كذلك جوزوا الخلف في الوعيد، خلافًا للمعتزلة.

- كذلك قالوا إن الإيمان هو التصديق والعمل شرط كمال وليس كما قالت المعتزلة، إن الإيمان هو التصديق والإقرار والعمل[١].

ومما تقدم حاولنا ذكر أهم عقائد أهل السنة، والتفصيل مذكور في كتبهم الكلامية.

---

(١) انظر: شرح المقاصد: ج ٣،ص ٧ وما بعدها، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان سنة/ ٢٠٠١م، شرح المواقف للإمام الجرجاني: ج ٨، ص ٤ وما بعدها، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، سنة ١٩٩٨م، الملل والنحل: ص ٧٥ وما بعدها، الفرق بين الفرق: ص ٣٣٧ وما بعدها، التبصير في الدين: ص ١٢٩ وما بعدها.

المبحث الثاني
(عقيدة الإمام النسفي) رحمه الله

إن مما شهره الله تعالى من متون أهل السنة (عقيدة الإمام النسفي) فقد اشتغل العلماء عليها كثيرًا، وهذا بعض ما ذكر من أعمال عليها: عقائد النسفي أورد الأستاذ السيد عبد الله بن محمد الحبشي _ حفظه الله _ في جامع الشروح و الحواشي (٢/ ١١٨٣_ ١١٩٧) ما لحق العقائد النسفية من أعمال، وهي على أقسام:

أولاً: الشروح:

١. الدرة شرح عقائد النسفي لعلي بن أبي الحزم، ابن النفيس (ت ٦٨٧ هـ).

٢. شرح العقائد النسفية لأبي الثناء محمود بن أحمد الأصفهاني (ت ٧٤٩ هـ).

٣. القلائد شرح العقائد لجمال الدين محمود بن أحمد القونوي، المعروف بـ ابن السراج (ت ٧٧٠ هـ).

٤. **شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ)، وعليه حواشٍ كثيرة:**

(١) حاشية عز الدين ابن جماعة، (ت ٨١٩ هـ).

(٢) حاشية أحمد البردعي (ت بعد ٨٥٠ هـ).

(٣) حاشية خضر شاه المنتشاوي (ت ٨٥٣ هـ).

(٤) حاشية أحمد بن موسى الخيالي الرومي (ت ٨٧٠ هـ) وهذه الحاشية عليها تقريرات و حواشٍ، وهي أشهر ما كتب على شرح التفتازاني.

ومن التقريرات عليها:

١) القول الوفي في شرح عقائد النسفي لمحمد بن قاسم الغرابيلي (ت ٩١٨هـ).

٢) حاشية إسماعيل القرماني، المعروف بـ قره كمال (ت ٩٢٠ هـ).

٣) حاشية لطف الله بن إلياس الرومي (ت ٩٣٠ هـ).

٤) حاشية أحمد بن محمد بن خضر، المعروف بـ قول أحمد (ت ٧٨٥، أو ٩٥٠ هـ).

٥) حاشية رمضان أفندي بن محمد الحنفي، حيًّا قبل ١٠١٧ هـ.

٦) حاشية كمال الدين يوسف الشاهوي الكردي الشافعي (ت ١٠٠٠ هـ).

٧) بحر الأفكار لحسن بن حسين بن محمد.

٨) حاشية الملا أحمد بن جنيد.

٩) حاشية حكيم عجم.

١٠) حاشية حسين الخلخالي (ت ١٠١٤ هـ).

١١) حاشية المولى يوسف بن محمد خان، الشهير بـ القره باغي (١٠٣٠ هـ).

١٢) زبدة الأفكار أو بحر الأفكار لعبد الحكيم بن محمد السيالكوتي (١٠٦٧ هـ).

وعليه:

(١) حاشية محمد أمين بن محمد الأُسكداري المعروف بـ قصيري زاده (ت ١١٥١ هـ).

(٢) حاشية ضياء الدين أبو البهاء المحمدي السليماني (ت ١٢٤٢ هـ).

(٣) تقرير محمد بن رسول الذكي، الشهير بـ «ابن رسول» الشافعي الأشعري (ت ٢٤٦هـ).

(٤) حاشية محمد بن يوسف بن غياث الدين البحر آباذي.

١٣) حاشية محمد المرعشي، المعروف بـ ساجقلي زاده (ت ١١٥٠ هـ).

١٤) حاشية عبد الله بن حسن الأسكداري الأنصاري الكانقري (ت ١٢٣٩ هـ).

١٥) التحفة التملية على الحاشية الخيالية لعاصم بن إبراهيم الحيدري الصفوي.

١٦) حاشية أحمد بن محمد الشيرواني اليمني (ت ١٢٥٣ هـ).

(٥) - حاشية علي بن محمد، المعروف بـ «مصنفك» (ت ٨٧١ هـ).

(٦) حاشية أحمد القريمي الحنفي (ت ٨٧٩ هـ).

(٧) النكت والفرائد على شرح العقائد لبرهان الدين البقاعي (ت ٨٨٥ هـ).

(٨) حاشية حسن جلبي بن محمد الفناري الرمي (ت ٨٨٦ هـ).

(٩) حاشية مصطفى بن يوسف خواجه زاده (ت ٨٩٣ هـ).

(١٠) حاشية محمد المهلبي الفيومي، المعروف بـ خطيب القمرية (ت ٨٩٣).

(١١) حاشية أبي اليسر محمد بن محمد بن خليل بدر الدين بن الغرس (ت ٨٩٤هـ).

وعليه:

- الدرر الفرائد على شرح ابن الغرس للعقائد لأبي الصلاح حسن بن عبد المحسن.

(١٢) تحفة الفوائد لشرح العقائد لأحمد بن يوسف الحصكفي (ت ٨٩٥ هـ).

(١٣) حاشية محمد بن ميناس.

(١٤) حاشية محيي الدين محمد، الشهير بـ بير الوجه.

(١٥) حاشية لطف الله التوقادي الرومي، المعروف بـ لطفي (ت ٩٠٠ هـ).

(١٦) حاشية مصلح الدين القسطلاني، المعروف بـ كستلي (ت ٩٠١ هـ).

(١٧) حاشية علاء الدين العربي (ت ٩٠١ هـ).

(١٨) حاشية محيي الدين محمد الكسار (ت ٩٠١ هـ).

(١٩) الفرائد في حل شرح العقائد لكمال الدين محمد ابن أبي شريف المقدسي (ت ٩٠٦ هـ).

(٢٠) حاشية سنان الدين يوسف الحميدي (ت ٩١٢ هـ).

(٢١) فتح الإله الماجد لإيضاح شرح العقائد لزكريا الأنصاري (ت ٩٢٦ هـ).

(٢٢) حاشية إبراهيم بن محمد بن عربشاه الأسفراييني، المعروف بـ عصام (ت ٩٤٤ هـ).

(٢٣) حاشية محمد بن حسن اللقاني (ت ٩٥٨ هـ).

(٢٤) فرائد القلائد وغرر الفوائد على شرح العقائد لعلي بن علي النجاري الشعراني (ت ٩٦٧ هـ).

(٢٥) حاشية قره دده خليفة (ت ٩٧٥ هـ).

(٢٦) تعليقات أحمد بن قاسم العبادي (ت ٩٩٤ هـ).

(٢٧) حاشية وجيه الدين العلوي الكجراني (ت ٩٩٨ هـ).

(٢٨) حاشية محمد عوض.

(٢٩) حاشية شجاع الدين الرومي.

(٣٠) حاشية الملا علي القاري الهروي (ت ١٠١٤هـ).

(٣١) مطلع بدور الفوائد ومنبع جواهر الفرائد على شرح العقائد لمنصور، سبط ناصر الطبلاوي (ت ١٠١٤ هـ).

(٣٢) حاشية أحمد بن محمد بن أحمد الشلبي (ت ١٠٢١ هـ).

(٣٣) حاشية عبد السلام بن إبراهيم بن ناصر الدين اللقاني (ت ١٠٤١ هـ).

(٣٤) حاشية أحمد بن محمد بن يحيى التلمساني (ت ١٠٤١ هـ).

(٣٥) تعليقة مراد بن عثمان العمري الموصلي (ت ١٠٩٢ هـ).

(٣٦) حاشية محمد بن أحمد البُهوتي (ت ١٠٨٨ هـ).

(٣٧) حاشية شهاب أحمد العيني.

(٣٨) حاشية محمد بن حمزة الدباغي العينتابي (ت ١١١١هـ).

(٣٩) حاشية جمال الدين بن ركن الدين الكجراتي (ت ١١٢٤ هـ).

(٤٠) حاشية عبد الله الحمدوني الحموي (ت ١١٣٣ هـ).

(٤١) حاشية بهاء الدين محمد بن حسن، المعروف بـ«الفاضل الهندي» (ت ١١٣٧هـ).

(٤٢) حاشية إلياس بن إبراهيم الكردي الشافعي (ت ١١٣٨ هـ).

(٤٣) حاشية ولي الدين جار الله (ت ١١٥١ هـ).

(٤٤) حاشية عبد الله حلمي بن محمد الأماسي (ت ١١٦٧ هـ).

(٤٥) حاشية عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت بعد ١١٧٣ هـ).

(٤٦) حاشية محمد بن حميد الأفكرماني الكفوي (ت ١١٧٤ هـ).

(٤٧) حاشية جمال الدين أبي الفضل يوسف بن سالم بن أحمد الحفني ١١٧٦ هـ).

(٤٨) حاشية أبي الخير بن ثناء الله العمري الجونبوري (ت ١١٩٨ هـ).

(٤٩) حاشية محمد بن موسى الجناحي (ت ١٢٠٠ هـ).

(٥٠) حاشية أبي هادي محمد بن أحمد الجوهري الخالدي، (ت ١٢١٥ هـ).

(٥١) حاشية إفهام الله بن إنعام الله اللكهنوي (ت ١٢١٦ هـ).

(٥٢) حاشية محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠ هـ).

(٥٣) حاشية إبراهيم بن محمد الباجوري (ت ١٢٧٦ هـ).

(٥٤) حاشية عبد الإله الأحد آبادي.

(٥٥) حاشية بهاء الدين رحمة الله الختني (ت بعد ١٣٠٣ هـ).

(٥٦) حاشية عبد الله بن عبد الرحمن الكليسي الحلبي (ت ١٣٠٣ هـ).

(٥٧) نظم الفرائد لمحمد بن حسن الكنعاني السنبهلي الدهلوي (ت ١٣٠٥ هـ).

(٥٨) تعليق مصطفى بن أحمد الحكيم (ت ١٣٤١ هـ).

(٥٩) حاشية محمد بن يوسف المقري المراكشي (ت ١٣٥٤ هـ).

٦٠) حاشية رمضان بن عبد المحسن الويزوي المعروف بـ بهشتي (ت ٩٧٩ هـ).

٦١) حاشية المولى محمد بن مانياس، من علماء دولة السلطان مراد خان.

وحاشية المولى صلاح الدين معلم السلطان: بايزيد بن محمد خان، كتبها حين أقرأه وهي: مقبولة جدًّا. (نُقل بعض منها في هوامش التعليقات).

خُرِّجت أحاديث الحاشية التفتازانية في:

(١) أحسن الفوائد لوحيد الدين بن مسيح الزمان الحيدر آبادي (ت ١٣٣٨ هـ).

(٢) تخريج لبشير الدين بن كريم الدين العثماني القنوجي (ت ١٢٩٦ هـ).

٥. **شرح العقائد النسفية** لشمس الدين أحمد بايزيد الحميدي الصاروخاني، الشهير بـ «قره جه» (ت ٨٥٤ هـ).

٦. **شرح العقائد النسفية** لسعد بن محمد بن عبد الله الديري المقدسي (٨٦٧ هـ).

٧. حل المعاقد في شرح العقائد لأحمد بن عثمان الهروي الخيرزياني، المعروف بـ ملا زاده، (ت ٩٠٠ هـ).

٨. شرح العقائد النسفية لجلال الدين محمد بن أسعد الدواني (ت ٩١٨ هـ).

وعليه حاشية:

١) حل المعاقد في شرح العقائد لمحمد بن عبد الحليم اللكنوي (ت ١٢٨٥ هـ).

٢) حاشية يوسف بن محمد جان قراباغي محمد شاهي (ت ١٠٣٥ هـ).

٩. شرح العقائد النسفية لمحمد مبارك شاه بن محمد الهروي الرومي، المعروف بـ حكيم شاه القزويني (ت ٩٢٨ هـ).

١٠. شرح العقائد النسفية لأحمد بن محمد بن علي الغنيمي، (ت ١٠٤٤ هـ).

١١. شرح عقائد النسفي لأحمد بن محمد المدني الأنصاري (ت ١٠٧١ هـ).

١٢. شرح العقائد النسفية لعلي الأطول بن محمد القسطموني الخلوتي، المعروف بـ قره باشي (ت ١٠٩٧هـ).

١٣. التحفة السنية شرح العقائد النسفية ليحي بن الحسين بن الإمام القاسم بن محمد (ت ١٠٩٩ هـ).

١٤. شرح العقائد النسفية لعبد النصير بن إبراهيم البلغاري القورصاوي الحنفي (ت بعد ١٢٢٧ هـ).

١٥. شرح العقائد النسفية لأحمد بن محمد الترمذي.

١٦. شرح العقائد النسفية لعبد القادر بن إدريس السلهيني.

١٧. شرح عقائد النسفي لعلي بن صالح بن إسماعيل الأيوبي.

١٨. توضيح العقائد لمحمد بن حنيف الدهمتوري.

١٩. شرح العقائد النسفية لمحمد بن يوسف الدهلوي الحسيني.

٢٠. الجوامع القادرية في شرح العقائد النسفية لأبي محمد عبد القادر.

٢١. الدر الصفي على عقائد النسفي لمحمد خليل القاوقجي (ت ١٣٠٥ هـ).

٢٢. شرح عقائد النسفي لمحمد نور الدين المعروف بـ النور العربي (ت ١٣٠٥).

٢٣. بغية الرائد شرح العقائد صديق حسن خان القنوجي (ت ١٣٠٧ هـ).

٢٤. كشف العقائد النسفية لمحمد بن علي رضا الملاطي الرومي (ت ١٣١٦ هـ).

٢٥. زبدة العقائد النسفية للشيخ العلامة عبد المتعال الصعيدي.

٢٦. التحفة السنية في حل العقائد النسفية، الشيخ إبراهيم بن علي السقاء الشاذلي (١٢١٢ - ١٢٩٨هـ).

٢٧. حاشية الشيخ محمد الأشموني الشافعي الأزهري .

٢٨. حاشية صفي الدين مصطفى الكنقرى الرومي الحنفي، المتوفى بـ«بروسه» سنة (٩١٩ هـ).

ثانيًا: النظوم:

١. نظم أحمد بن محمد بن صالح (ت ٨٦٣ هـ).

٢. نظم سعدي بن ناجي بيك، المعروف بـ سعدي جلبي، (ت ٩٢٢ هـ).

٣. صيانة العقائد لمنصور الطبلاوي (ت ١٠١٤ هـ).

٤. إضاءة الدُّجُنَّة في عقائد أهل السنة لأبي العباس أحمد المقري التلمساني (ت ١٠٤١ هـ). بتحقيقنا- ط. دار الكتب العلمية- بيروت.

وعلى هذا النظم شروحٌ كثيرة شهيرة، منها:

(١) شرح محمد المختار بن الأعمش الشنقيطي، (ت ١١٠٧ هـ).

(٢) رائحة الجنة شرح إضاءة الدُجنَّة لعبد الغني النابلسي (ت ١١٣٤ هـ) بتحقيقنا- ط. دار الكتب العلمية- بيروت.

(٣) تقرير المنة شرح إضاءة الدجنة لعبد الله بن الحاج الغلاوي (ت ١٢٠٩ هـ).

(٤) شرح النابغة الغلاوي (ت ١٢٤٥ هـ).

(٥) الفتوحات الإلهية الوهبية بشرح «إضاءة الدجنة» لمحمد بن أحمد عِلِّيْش المالكي، (ت ١٢٩٩ هـ).

(٦) شرح بابه بن حمدي الحاجي (ت ١٣١٦ هـ).

(٧) شرح محمد يوسف بن عبد الحي الرقيبي (ت ١٣٢٨ هـ).

(٨) شرح محمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني (ت ١٣٣٥ هـ).

(٩) توضيح أهل السنة شرح إضاءة الدجنة لعبد القادر بن محمد المجلسي (ت ١٣٣٧ هـ).

(١٠) شرح عبد الرحمن بن بلال الجملي.

(١١) عون ذي المنة على إضاءة الدجنة لعثمان بن الطالب مؤمن البوفائدي.

(١٢) شرح محمد الأمين بن عبد الله بن محمد سالم.

(١٣) شرح محمد كداه الجكني الكميلي.

(١٤) شرح محمد يحيى بن أبوه اليعقوبي.

(١٥) شرح الحاج البشير بن عبد الحي الرقيبي دارا.

(١٦) شرح محمد بن محمد النابغة (ت ١٣٨٣ هـ).

٥. الوفي لنظم عقيدة النسفي لمحمد بن علان الصديقي (ت ١٠٥٧ هـ).

٦. نظم أبي العباس أحمد بن قاسم البوني (ت ١١٣٩ هـ).

٧. القلائد نظم العقائد لعمر بن مصطفى كرامة (ت بعد ١١٦٠ هـ) .

وشرح نظمه.

٨. نظم أبو هادي محمد بن أحمد بن حسن بن عبد الكريم الخالدي، الفقيه الشافعي الشهير بـ الجوهري الصغير (ت ١٢١٥ هـ) .

٩. نظم: محمد بن رسول الحسني البرزنجي، الشهرزوري، ثم المدني (ت ١١٠٣).

و شرحها حفيده أحمد فائز البرزنجي، ولد سنة ١٢٥٥ هـ، «أنهى القلائد في تلخيص أنفس الفوائد».

١٠. نظم الشيخ يوسف الشهيد البرناوي (من علماء القرن الثالث عشر).

١١. الدرر السنية نظم العقائد النسفية لمحمد بن عبد القادر الأهدل (١٣٢٦ هـ).

١٢. اللطف الخفي في نظم عقائد النسفي لمحمد بن طه البالساني.

وعليه:

شرح القول الوفي في شرح اللطف الخفي.

١٣. [الموارد الهنية لمحمود العالم المنزلي (ت ١٣١١ هـ)].

هذا النظم مُستدرَكٌ على السيد عبد الله الحبشي، وقد ذكره للناظم العلامة الزركلي في الأعلام (٧/ ١٧٥)، و قد أثبتَ خاتمتها بخطه. وكذا أيضًا:

١٤- «شرح المنظومة النسفية» الشيخ طاهر -محمد طاهر- سنبل (١١٥٠-١٢١٨هـ).

ثالثًا: التخريج:

١. تخريج جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ).

٢. فرائد القلائد على أحاديث العقائد للملا علي القاري الحنفي (ت ١٠١٤ هـ).

وفي الختام قال سيدنا الإمام عليٌّ - رضي الله عنه: «مَنْ زعمَ أن إلهنا محدودٌ، فقد جهِلَ الخالقَ المعبود». [حلية الأولياء (١/ ٧٣)].

المبحث الثالث
في التعريف بالمصنفين

نجم الدين النسفي صاحب المتن

نسبه ومولده:

هو عُمَرُ بنُ مُحَمَّدِ بْنِ أحمد بنِ إسماعيل بن محمد بن علي بن لُقْمَانَ، أبو حَفْصٍ النَّسَفِيُّ الحنفيُّ، ويلقب بـ«نجم الدين» وشيخ الإسلام، ومفتي الثقلين.

وقد وُلِد سنةَ ٤٦١هـ/ ١٠٦٩م في نَسَف، وهي نَخْشَب قرب سمرقند.

شيوخه:

سافر نجم الدين النسفي وارتحل في طلب العلم، واستفاد من شيوخٍ كثيرين وقد جمع هو أسماءهم في كتاب، فبلغوا خمسمائة وخمسة وخمسين شيخًا، ولم يذكر أصحاب التراجم والسير إلا النزر اليسير منهم، وهم: أبو القَاسِمِ بن بَيَانٍ سمع منه ببغداد فِي الكُهُوْلَةِ، وإِسْمَاعِيْلُ بنِ مُحَمَّدٍ النُّوحِيُّ النسفي، وَالحَسَنُ بنُ عَبْدِ المَلِكِ القَاضِي، وَمَهْدِيُّ بنُ مُحَمَّدٍ العَلَوِيُّ، وَعَبْدُ اللهِ بنُ عَلِيِّ بنِ عِيْسَى النَّسَفِيُّ، وَأَبو اليُسْرِ مُحَمَّدُ بن مُحَمَّد بن الحسين النَّسَفِيُّ، وَحُسَيْنٌ الكَاشْغَرِيِّ، وَأَبو مُحَمَّدٍ الحَسَن بن أحمد السَّمَرْقَنْدِيُّ، وَعَلِيُّ بنُ الحَسَنِ المَاتُرِيدِيُّ، وأبو علي الحسن بن عبد الملك النسفي.

تلاميذه:

رَوَى عَنْهُ: مُحَمَّدُ بنُ إِبْرَاهِيْمَ التُّوربُشْتِيُّ، وَوَلَدُه أبو اللَّيْثِ أحمد بنُ

عُمَرَ بن محمد النسفي، وعمر بن محمد بن عمر العقيلي، وأبو سعد عبد الكريم السمعاني صاحب التحبير في المعجم الكبير، وَغَيْرُ وَاحِدٍ.

مؤلفاته:

كثيرة نافعة، منها:

١- القَنْد فِي تَارِيخ سَمَرْقَنْد. والذي يعتبر مرجعًا ومصدرًا لما كتبه أكابر أهل التراجم والسير، مثل الذهبي وابن حجر وغيرهما.

٢- أجناس الفقه.

٣- تطويل الأسفار لتحصيل الأخبار. جمع فيه ما سمعه من الأحاديث من شيوخه، وتعداد الشيوخ الذين روى عنهم.

٤- التيسير في التفسير.

٥- الجمل المأثورة.

٦- الخصائص في الفروع. وهو كتاب كبير.

٧- دعوات المستغفرين.

٨- طلبة الطلبة في اللغة على ألفاظ كتب أصحاب الحنفية.

٩- الفتاوى النسفية.

١٠- مشارع الشارع في فروع الحنفية.

١١- المعتقد.

١٢- منظومة النسفي في الخلاف.

كتابه في العقيدة:

كتاب العقائد النسفية أو عقائد النسفي، هو متن متين، اعتنى به جمٌّ من الفضلاء، فشرحه العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفَّى سنة ٧٩١هـ، وفرغ منه في شعبان سنة ٧٦٨هـ؛ قال: «إن المختصر المسمى بالعقائد يشتمل على غرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد، وأصول مع غاية من التنقيح والتهذيب. .. إلخ».

وقد ولع به العلماء فقاموا بشرحه والتعليق عليه، أو تلخيصه، أو التحشية عليه، وقد ذكر حاجي خليفة بعضًا من شروحه.

وقد سبق لنا في المبحث السابق اسيفاء ذلك نوعًا ما.

ثناء العلماء عليه: قال عنه الذهبي: «العَلَّامَةُ، المُحَدِّثُ».

وقال العلامة قاسم بن قطلوبغا: «كان فقيهًا عارفًا بالمذهب والأدب».

وقال السمعاني: «إمام فقيه فاضل، عارف بالمذهب والأدب، صنَّف التصانيف في الفقه والحديث، ونظم الجامع الصغير، وجعله شعرًا، وصنف قريبًا من مائة مصنف». وذكره ابن النجار فأطال، وقال: «كان فقيهًا فاضلاً، مفسرًا محدثًا، أديبًا مفتيًا». ووصفه القرشي فقال: «الإمام الزاهد نجم الدين أبو حفص».

وفاته:

تُوُفِّي بِسَمَرْقَنْدَ، ليلة الخميس ثَانِي عَشَرَ جُمَادَى الأُوْلَى، سَنَةَ سَبْعٍ وَثَلاثِيْنَ وَخَمْسِمائَةٍ.

التعريف بـ (صاحب الشرح)
سعد الدين التفتازاني وعصره

ويشمل الكلام في هذا المبحث التعريف بصاحب الحاشية وهو سعد الدين التفتازاني، بداية من مولده وأسرته ورحلاته العلمية وشيوخه وتلاميذه ومصنفاته ونختم في هذا المبحث بوفات سعد الدين التفتازاني، ثم نكمل الكلام عن بعض الجوانب المتعلقة بعصر السعد وخاصة الحالة السياسية والاجتماعية، مشيرًا إلى تأثير ها في تكوين شخصية سعد الدين التفتازاني.

وفيما يلى سنتحدث عن هذه النقاط:

١. اسمه ولقبه ونسبته	٢. مولده وأسرته
٣. رحلاته العلمية	٤. شيوخه
٥. تلاميذه	٦. مذهبه العقدي والفقهي
٧. مؤلفاته	٨. وفاته وثناء العلماء عليه

١. اسمه ولقبه ونسبته:

لقد اتفق كتاب التراجم على أن اسمه مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني[1] إلا ما نقل عن الإمام ابن حجر أن اسمه محمود،

---

(١) انظر: كشف الظنون: جـ ٦، ص ٤٢٩، المنهل الصافي/ لابن تغرى بردى: جـ ٣، ص ٣٥٦؛ هدية العارفين/ البغدادي: جـ ٢، ص ٤٢٩، البدر الطالع/ الشوكاني: جـ ٢، ص ٣٠٣، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة/ القاهرة سنة ١٣٤٨هـ بغية الوعاة/ السيوطي: ص ٣٩١، ط الأولى ١٩٦٤م القاهرة، دائرة المعارف الإسلامية: جـ ٥، ص ٣٣٩. معجم المؤلفين: ١٢/ ٢٢٨. ويضاف إلى هذا أن السعد نفسه قد ذكر في مقدمة كتابه الرد على أباطيل كتاب الفصوص لابن عربي حيث قال: «فيقول الفقير إلى الله الغني، مسعود بن عمر، المدعو بسعد الدين التفتازاني..» ص ١.

لكنه رجع في الدرر الكامنة، وقال: إن اسمه مسعود[١].

أما لقبه فهو مشهور بسعد الدين. أما نسبته فإلى «التفتازان» القرية التي ولد فيها السعد، وهي تابعة لمدينة «نسا» أحد مدن «خراسان»[٢].

٢. مولده وأسرته:

في تاريخ ولادة السعد ذكر علماء التراجم احتمالين وهذا بناء على أن السعد نفسه لم يشير في أحد كتبه إلى تاريخ ولادته والثاني أن تلاميذه المعروفين لم يشر أحد منهم إلى تاريخ ولادة أستاذه، ولهذا سنعرض الموقفين ونحاول الترجيح الذي نراه أصح الرأيين.

١. الاحتمال الأول: أن السعد ولد سنة ٧١٢هـ وقد ذكر هذا التاريخ كل من طاش كبرى زاده، وابن تغرى البردى وابن حجر في كتبهم ومن أخذ منهم[٣].

٢. والاحتمال الثاني: يقول أصحابه إن السعد ولد سنة ٧٢٢ هـ [٤].

---

(١) ذكره ابن حجر في إنباء الغمر: جـ ٢، ص ٣٨٩، ط: القاهرة ١٩٦٩، وكذلك في موضع في الدرر الكامنة: جـ ٥، ص ١٠٠. تحقيق وتقديم محمد سيد جاد الحق، ط/ الثانية دار الكتب الحديثة سنة ١٣٨٥ هـ/١٩٦٦ م، وتبعه كما يقول الدكتور فوزي سيد عبد ربه، ابن عماد الحنبلى في شذرات الذهب: جـ ٢، ص ٣١٩، الدرر الكامنة: جـ ٥، ص ١١٩.

(٢) راجع ترجمة ابراهيم شمس الدين للسعد في بداية شرح المقاصد: جـ ١، ص ٥.

(٣) مفتاح السعادة /طاش كبرى زاده: جـ١، ص ١٦٤،ط: مطبعة الاستقلال القاهرة ١٩٦٨ م، والمنهل الصافي: جـ ٣، ص ٣٥٥. وإنباء الغمر: جـ ١، ص ٣٨٩. و الدرر الكامنة: جـ ٥، ص ١١٩.

(٤) قد ذهب إلى هذا الرأي كل من الشوكاني في البدر الطالع: جـ ٢، ص ٣٠٣، والبغدادي في هدية العارفين: ص ٤٢٩، والخوانساري في روضات الجنات: ص ٣٠٨، الطبعة الثانية ١٣٧٢هـ واللكنوي في فوائد البهية في تراجم الحنفية: ص ١٣٥ تعليق محمد بدر الدين أبو الفوارس النعساني،ط/ الأولى سنة ١٣٢٤هـ مطبعة السعادة مصر.

وكذلك لم تتفق كلمة الباحثين المعاصرين الذين ترجموا على السعد[١] لكن الذي نميل إليه هو الرأي الأول بناء على ما نقل عن السعد أنه فرغ من تأليف شرح التصريف سنة ٧٢٨ هـ [٢] وهذا لا يتفق مع ما ذكر في الاحتمال الثاني لتاريخ ولادة السعد.

- أما عن أسرة السعد: فليس أمامنا إلا معلومات قليلة، تشير إلى أسرة السعد، لا نعلم شيئًا عن والدي السعد، بل وليست لدينا معلومات كافية عن أبناء السعد.

ولقد أشار السعد نفسه في مقدمة «تهذيب المنطق» أنه ألف كتابه هذا لابنه محمد[٣] الذي ترجم له اللكنوى في الفوائد البهية[٤] أنه كان عالمًا وكان يجلس في مجالس «تيمورلنك» وكذلك يذكر اللكنوى للسعد ابنا آخر باسم يحيى الذي كان عالمًا ويعرف بشيخ الإسلام وأنه كان قاضيًا[٥].

٣. رحلاته العلمية:

لقد كانت حياة السعد في رحلات وتنقلات مستمرة كطالب علم في البداية ثم كأستاذ وعالم جليل له مكانته العلمية.

- **رحلته إلى نسا**: بدأ السعد رحلاته كطالب للعلم في نسا ثم منها إلى سمرقند حيث كان عضد الإيجي يدرس هناك، وهو أحد شيوخ السعد، وقد كتب وهو طالب في سمرقند كتابه التصريف.

---

(١) قد ذهب الدكتور عبد الفتاح البربرى: المحقق الجزء الأول من حاشية السعد على الكشاف للزمخشرى إلى ترجيح الرأى الثاني، والباحث عبد الحكيم سيد على المتولى في رسالته جهود سعد الدين التفتازاني وموقفه من التصوف: ص ٢٥ وما بعدها. وذهب د/ فوز سيد عبد ربه محقق الجزء الثاني لحاشية السعد إلى ترجيح رأي الأول.

(٢) انظر: المطول/سعد الدين التفتازاني: ص ٤٨٣. تحقيق د/عبد الحميد هنداوي، ط/ دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى٢٠٠١ م.

(٣) مقدمة تهذيب المنطق/ سعد الدين التفتازاني: ص ٢.

(٤) الفوائد البهية: ص ١٣٤.

(٥) المصدر السابق: ص ١٣٤.

- **رحلته إلى جرجانية**: وقد كانت رحلته إلى جرجانية في عام ٧٤٢ هـ وكتب فيه المطول على التلخيص. وقد أصبح له طلاب، وهذا يعنى أن السعد لم يكن وهو في جرجانية يعتبر طالب علم وإن كان هو لم يتكبر عن الجلوس للتعلم أبدًا، لكن ذكائه أهله لكي يجلس الطلاب أمامه ليستفيدوا من علمه.

- **رحلته إلى هراة**: كان هذا السفر بطلب ملك هراة معز الدولة أبي الحسين، ومكث فيها أربع سنوات، وكان هذا الملك يراعى العلم العلماء، وقد أهدى إليه السعد كتابه المطول إلى التلخيص.

- **رحلته إلى حام**: كتب السعد وهو في هذه البلدة كتابه «شرح الشمسية» سنة ٧٥٢هـ.

- **رحلته إلى غدجان**: في سنة ٧٥٦ هـ سافر السعد إلى غدجان وهي من قرى بخارى، وكتب فيها المختصر في التخليص.

- **رحلته إلى كلتستان**: هي مدينة في تركستان وسافر إليها السعد سنة ٧٥٨ هـ، وفيه أنهى السعد كتابه التلويح على التوضيح.

- **رجوعه إلى هراة**: ثم رجع السعد إلى هراة وقد ذكر العلماء أن السعد هنا بدأ تأليف كتابه فتاوى الحنفية، وانتقل منها إلى جرجانية في خوارزم وكان قدومه فيها سنة ٧٦٨ إلى سنة ٧٧٨ هـ حيث مكث فيها عشر سنوات وكتب فيها شرح العقائد النسفية، والإرشاد في النحو.

- **رحلته إلى سمرقند**: وكان سفر السعد هنا بطلب من معز الدين أبي الحسن في فترة من عام ٧٨٤ إلى عام ٧٨٩ هـ، وقد ألف السعد هنا كتابه شرح المقاصد.

- **رحلته إلى سرخس**: ثم انتقل السعد إلى سرخس في فترة من ٧٨٢ إلى ٧٨٥ هـ وبدأ في تأليف كتابه تلخيص الجامع، لكن رجع مرة ثانية إلى سمرقند وفيها أتم كتابه تهذيب المنطق، وفي عام ٧٨٩ هـ شرع في كتابة حاشيته على الكشاف، لكنه لم يكملها(١).

---

(١) راجع ترجمة ابراهيم شمس الدين للسعد في بداية شرح المقاصد: ج ١، ص ٥ وما بعدها.

وقد أجملهم صاحب تاريخ بخارى في جملة واحدة حيث قال: عاش التفتازاني بهراة، وحام، وسرخس، وسمرقند، وغجدوان، وتركستان، وخوارزم[١].

- فهذه رحلات السعد حيث زار كثيرًا من البلدان، والتقى بعلماء كثيرين واستفاد منهم واستفادوا منه.

- لكن بعض الباحثين[٢] لاحظ في تنقلات السعد ملمحًا آخر وهو أن السبب وراء رحلات السعد كان الحياة السياسية غير المستقرة، التي كانت سائدة في تلك الأيام، وإن السعد كان مضطرًا إلى بعض الرحلات، هروبًا من الحروب والحسابات بين السلاطين والوزراء، وقد أشار السعد نفسه إلى هذا حيث قال في مقدمة شرح المفصل:

ثم ألجأني فرط ملال وضيق البال إلى أن تلفظنى أرض إلى أرض وتجرني من رفع إلى خفض حتى أناخت ناقتي بمحروسة الهراة - حماه الله تعالى- عن الآفات [٣].

وكذلك يقول في مقدمة شرح المقاصد: إلى أن رماني الزمان بما رماني وبلاني من الحوادث بما بلاني، وحالت الأحوال دون الأمان بل الأماني، وأصبح شأني أن يفيض غروب شناني، ثنا بي الأوطان والأوطار، وترامت بي الأقطار والأسفار، أقاسى أحوالاً تشيب النواصي، وأهوالاً تذيب الرواسي[٤].

٤. **شيوخ السعد**: كتب التراجم لم تحفظ لنا إلا عددًا قليلاً من الشيوخ، ثبت أخذ السعد عنهم، وبلا شك إن شيوخ السعد أكثر مما سنذكره هنا، وممن ذكرتهم كتب التراجم من شيوخ السعد:

١. **عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار القاضى الإيجى،** من أشهر شيوخ السعد فعندما يذكر أحدهما، يأتي في البال الثاني، ولا شك

---

(١) تاريخ بخارى: ص ٢٥٦.

(٢) ما قاله الدكتور فوزى سيد عبد ربه نقلاً عن طاش كبرى زاده: ص ٣٨، ٣٩.

(٣) مقدمة شرح المطول: ص ٤. (٤) شرح المقاصد: جـ١، ص ٢١.

أن السعد من أشهر تلاميذ الإيجي، والإيجي غني عن التعريف، فهو الفقيه، اللغوي المتكلم، توفي سنة ٧٥٣ هـ[(١)].

٢. **عبد الله بن عثمان القزويني**، ويعرف بقاضي القرم، ولد سنة ٧٢٣ هـ، وتوفي سنة ٧٨٠هـ، كان عالمًا فاضلاً في علوم كثيرة منها الفقه والتفسير واللغة والكلام[(٢)].

٣. **محمد بن محمد الرازي**، المعروف بقطب الدين التحتاني ولد سنة ٦٩٢هـ وتوفي سنة ٧٦٦ هـ، وكان إمامًا في المنطق والحكمة، وعالمًا بالتفسير واللغة[(٣)].

٤. **سعد الدين أحمد بن عبد الوهاب بن داود بن على بن المحمدي القوصى**، وقد أشار السعد نفسه أنه تتلمذ على أحمد بن عبد الوهاب حيث قال في شرح الأربعين النووية: أخبرني أحمد بن سيد عبد الوهاب المصري المحمدي[(٤)].

٥ . **محمد بن سعيد بن مسعود**، الملقب بـ نسيم الدين، ولد في سنة ٧٣٥ وتوفي ٨٠١ هـ، ونشأ بـ«كازون» ولهذا يقال له كازوني، كان فقيهاً شافعيًا ـ وقد برع في عدة علوم منها العربية والفقه والحديث[(٥)] وأشار السعد أنه أخذ منه حيث قال في «شرح الأربعين النووية» أخبرني محمد بن سعيد الكازوني. .[(٦)]. هؤلاء بعض شيوخ السعد من كتب التراجم.

---

(١) انظر: بغية الوعاة: ج ٢، ص ٢٩٦، المنهل الصافي: ج ٢، ص ٢٨٤، مفتاح السعادة: ج ١، ص ٢١١، وغيرها.

(٢) انباه الرواة: ج ١، ص ١٨٣، الطبقات السنية في تراجيم الحنفية: ص ٢٢٣.

(٣) الدرر الكامنة: ج ٥، ص ١٠٧، النجوم الزاهرة / ابن تغري بردي: ج ١١، ص ٨٧، ط/ مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٢م وروضات الجنات ص ٣٠٨.

(٤) شرح الأربعين النووية: ص ٤، وانظر: إنباء الغمر: ج ٢، ص ١٥٤،١٥٥، شذرات الذهب: ج ٧، ص ٢٤،٢٥.

(٥) شذرات الذهب: ج ٧، ص ١٠،١١ وإنباء الغمر: ج ٢، ص ٨٤.

(٦) شرح الأربعين النووية: ص ٤.

٦. **تلاميذ السعد**: لقد ذكر قبل قليل رحلات السعد، ونلاحظ منه أنه في كل بلد كان له طلاب يتتلمذون عليه ويستفيدون من علمه وثقافته، وفيما يلي يذكر بعض طلاب السعد الذين اشتهروا بأخذهم من العلامة السعد، وكثير من طلاب العلم كانوا يقصدون سمرقند لوجود العالمين الجليلين[١] هما السعد والسيد الشريف.

لكن مع هذا نبقى مدينين لإعطاء الحق لمن تتلمذ على السعد ولم نذكره لأن كتب التراجم لم تشر إلا إلى عدد قليل من تلاميذ السعد، ومن عاش ثمانين سنة وبدأ في التأليف وهو ابن السادسة عشر، هل يكون له هذا العدد القليل من التلاميذ، لكن يجب ألا ننسى أن من تترجم له كتب التاريخ هم العلماء من تلاميذ السعد؛ إن صحَّ هذا التعبير، وليس كل من جلس في دروس السعد.

١. **فتح الله بن عبد الله الشرواني**، الرومي، الحنفي المذهب، فهو من تلاميذ السعد، وقد قام بشرح إرشاد الهادي للسعد في النحو[٢].

٢. **علي بن موسى بن إبراهيم العلاء**، أبو الحسين بن مصلح الدين الرومي، كان فقيهًا بارعًا في علوم شتى[٣].

٣. **محمد بن محمد بن محمد بن محمد علاء الدين البخاري** العجمي الحنفي، برع في المعقول والمنقول، والفقه والعربية وكان من تلاميذ السعد[٤].

٤. علي بن محمد الإمام العلامة علاء الدين القوجحصاري، وقد ذكر كتب التراجم أنه تتلمذ على يد السعد وكذلك السيد الشريف، وأنه كتب حاشية

---

(١) انظر: د فوزى سيد عبد ربه: ص ٤٤.

(٢) الشقائق النعمانية/ طاش كبرى زاده: جـ ١، ص ١٧٠.ط: مطبعة بولاق سنة ١٩١٠م.

(٣) الضوء اللامع: جـ ٦، ص ٤١. وانظر: المجددون في الإسلام عبد المتعال الصعيد: ص ٣٢٤. ط: دار الحمامي للطباعة ١٩٦٢م.

(٤) انظر: الطبقات السنية/تقى الدين الغزى: ص ٣٤٥، تحقيق د. عبد لفتاح الحلو، ط: القاهرة ١٣٩٠، شذرات الذهب: جـ ٧، ص ٢٤١.

على شرح المفتاح للسعد، وكذلك حاشية على أوائل حاشية السعد على الكشاف[١].

٥. **جلال الدين يوسف بن ركن الدين المسيح**، وقد ذكر طاش كبرى زاده في مفتاح السعادة أن السعد أجازه بتغيير مصنفاته وقال التفتازاني: أجزت للمولى العالم الفاضل الكامل جلال الدين يوسف بن الإمام المرحوم ركن الدين المسيح أن يروي عني مقروآتي ومسموعاتي، ومستجازاتي عمومًا، ومصنفاتي خصوصًا، فقد قرأ الكثير، وسمع الكثير مثل شرح الكشاف والمفتاح وغيرهما، وأن يدرسها ويصلح ما يتفق أنه سهو البنان أو البيان بعد التأمل والاحتياط والمراجعة والمطالعة، وهذا خط الفقير سعد الدين التفتازاني، كتبه في آخر سفر حياته والاتصال ... سنة ٧٩٢ بسمرقند[٢].

٦. **برهان الدين حيدر بن محمود الخوانى الهروى الشيرازي الرومي**، وكان عالمًا، وله قدم راسخة في علوم المعاني والبيان والعربية وهو من تلاميذ السعد وقد كتب تعليقات على حاشية السعد على الكشاف[٣].

٧. **محمد بن حمزة بن محمد بن محمد الرومي**، وكان من تلاميذ السعد، وقد كان السبب في انتشار كتب السعد في بلاد الروم، فكان عالمًا بارعًا، كثير المشاركة في جميع الفنون[٤].

٨. **حيدر بن أحمد بن إبراهيم الشيخ أبوا الحسن الرفاعي الرومي**، المشهور بشيخ التاج والسبع وجوه، وقد تتلمذ على السعد والسيد الشريف، وهو نزيل القاهرة[٥].

---

(١) انظر: طبقات السنية: ص ٣٤٧، الشقائق النعمانية: ج ١، ص ١١٣.

(٢) مفتاح السعادة: ج ١، ص ١٩٠، ١٩١.

(٣) انظر: الشقائق النعمانية: ج١، ص ٦٣، مفتاح السعادة: ج١، ص ٢١١، شذرات الذهب: ج٧، ص ١٤٠.

(٤) الطبقات السنية: ص ٤٢٣، ٤٢٤ والمنهل الصافي: ج ٣، ص ١٥١.

(٥) المنهل الصافي: ج ١، ص ٥١، ٥٢.

٩. **سعد الدين لر**، من تلاميذ السعد، وكذلك أخذ عن السيد الشريف[(١)].

١٠. **شهاب الدين محمد**، وقد ذكره الإمام اللكنوي عند ترجمته لنورالدين عبد الرحمن الجامي، إن نور الدين حضر درس مولانا شهاب الدين محمد تلميذ التفتازاني[(٢)].

١١. **محمود العز بن الجلال السرائي الأصل التبريزي**، كان من تلاميذ السعد[(٣)].

١٢. **محمد بن عطاء الله بن محمد**، ولد بهراة سنة ٧٦٧ وتوفي سنة ٨٢٩ هـ، وكان عالمًا، وحيث كان له كما يقول في الضوء اللامع حرمة وافرة ببلاد السمرقند وهراة، وكان لما قدم القاهرة يدرس بمدارسها[(٤)].

١٣. **جبريل بن صالح بن الأثير البغدادي**، المعروف بأثير البغدادي، وقد ذكرت كتب التراجم أنه من تلاميذ السعد[(٥)].

١٤. **لطف الله الكمال السمرقندى**، قد ذكرته كتب التراجم من طلاب السعد، وأنه أخذ أصول الدين والمعاني والبيان والمنطق عن السعد[(٦)].

١٥. **حسين بن على بن حسن بن أحمد حسام الدين أبو محمد السرخسي الأصل الأبيوري**، ويعرف بالخطيب، ولد بأبيورد ٧٦١ هـ وتوفي بها عام ٨١٦ هـ، وإنه كان عالمًا بالمعقولات، ولازم السعد ملازمة جيدة، وله رحلات كثيرة في طلب العلم كما ذكرت كتب التراجم في سيرته، وله مصنفات متعددة في علوم كثيرة[(٧)].

١٦. **محمد بن فضل الله بن المجد أحمد الشمس الكريمي**، الخوارزمي

---

(١) الضوء اللامع: ج ٣، ص ٣٣٣. (٢) الفوائد البهية: ص ٨٧.

(٣) الضوء اللامع: ج ١٠، ص ٣٠٩. (٤) الضوء اللامع: ج ٨، ص ١٥١.

(٥) الضوء اللامع: ج ١٠، ص ١٣١، والطبقات السنية: ص ٥٨٩.

(٦) الضوء اللامع: ج ٦، ص ٨٦،ص ٣٣٣.

(٧) إنباء الغمر: ج٣، ص ٢٤، وشذرات الذهب: ج٧، ص ١٢٠، والضوء اللامع: ج٣، ص١٠٩.

المولد، البخاري المنشأ، السمرقندي المسكن الحنفي المذهب ويعرف بالكريمي، ولما قدم الكريمي القاهرة، انتفع طلاب العلم بشروحه لكتب السعد حيث كان عالم بها، وتوفي الكريمي في أدرنة سنة ٨٦١ هـ[(١)].

١٧. **يوسف الجمال الحلاج الهوري الشافعي**، كان من تلاميذ السعد حيث أخذ عنه شرح المقاصد وشرح المفتاح، وذكرت كتب التراجم أنه تشد إليه الرحال لتمكنه في علوم كثيرة [(٢)].

١٨. **أحمد بن محمد الصيرامي الحنفي**، وهو من تلاميذ السعد ذكره السخاوي واللكنوي إلا أنه قال في نسبته السيرامي[(٣)].

١٩. **قره داود**، هكذا ذكر في كشف الظنون وكل من ترجم عنه، وقد ذكر حاجي خليفة أنه من تلاميذ السعد[(٤)].

- هؤلاء بعض من ذكرتهم كتب التراجم أنهم تتلمذوا على سعد الدين.

٦. **مذهبه العقدي والفقهي**. اختلف أصحاب التراجم في مذهب السعد الفقهي، فقد اعتبر بعضهم أنه كان يذهب مذهب أبي حنيفة كما يقول الإمام اللكنوي: «إن طائفة جعلوه حنفيًا اغترارا بتصانيفه في الفقه الحنفي، منهم الشيخ زين الدين بن نجم المصري في كتابه فتح الغفار شرح المنار».

وقال السيد أحمد الطحاوي: «انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه حتى ولي قضاء الحنفية»، ومنهم علي القاري حيث ذكره في طبقات الحنفية.

وذهب بعضهم إلى أن السعد كان شافعي المذهب، ومنهم حسن الجلبي في حاشيته على المطول، وكذلك الكفوى حيث قال: «كان التفتازاني من كبار علماء الشافعية، ومع ذلك له آثار جليلة في أصول الحنفية»[(٥)].

---

(١) الضوء اللامع: جـ ٨، ص ٢٧١، جـ ٤، ص ٢٩٣.

(٢) الضوء اللامع: جـ ٥، ص ١٥٨، وجـ ١٠، ص ١٠٩.، ٣٣٩.

(٣) الضوء اللامع: جـ ٤، ص ١٩٨. الطبقات السنية: ص ٥٨٩.

(٤) كشف الظنون: جـ ٢، ص ١٠٦٣.ط/ دار الفكر بيروت سنة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠ م.

(٥) انظر الفوائد البهية: ص ١٣٥.

وهذا يدل على أن السعد ليس متكلمًا فقط، بل هو من كبار الفقهاء، وفي كلا المذهبين الحنفي والشافعي، وهذا ليس ببعيد على مستوى السعد العلمي المعروف عند الدارسين له.

فإذا كان أصحاب المذاهب والتراجم اختلفوا في مذهب السعد الفقهي فمن ناحية أخرى اتفق كل من ترجم له أنه من كبار علماء أهل السنة في العقيدة الأشعرية وإن كان له أراء وافق فيها الماتريدية، وكتبه تشير إلى هذا.

٧. **مؤلفات السعد**: بدأ السعد التأليف وهو ابن السادسة عشر، ولم يتوقف طوال حياته عن التأليف.

أولا في الفقه وأصوله:

١. التلويح على التوضيح في حل غوامض التنقيح. حاشية على التوضيح في حل غوامض التنقيح لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى ٧٤٧ هـ، من أعظم كتب أصول الفقه الحنفي. وتعتبر حاشية السعد من أعظم الحواشي على هذا الكتاب، أتمها السعد في التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ٧٥٨هـ، وهو بكلستان تركستان[(١)].

٢. حاشية على شرح العضد لمختصر منتهى الأصول لابن حاجب، أتم السعد هذه الحاشية في خوارزم في ذي الحجة من السنة ٧٧٠ هـ[(٢)].

٣. مفتاح الفقه، وهو في فروع الفقه الشافعي[(٣)]

---

(١) انظر: المطول: ص ٤٨٣، مفتاح السعادة: ج ١، ص ٢٠٥، شذرات الذهب: ج ٦، ص ٣١٩.

(٢) انظر: المطول: ص ٤٨٣، مفتاح السعادة: حـ ١، ص ٢٠٥، شذرات الذهب: ج ٦، ص ٣١٩، لكن في روضات الجنات أنه أتم سنة ٧٧٥ هـ: ص ٣٠٩.

(٣) قد اختلفت كتب التراجم في سنة التي بدأ السعد تاليفه، فقد ذهب بعضهم على أنه في ٧٨٢، انظر: شذرات الذهب: ج ٦، ص ٣٢٠، الفوائد البهية: ص ١٣٧، البدر الطالع: ج ٢، ص ٣٠٤، وذهب طاش كبرى زاده إلى أنه شرع فيه سنة ٧٧٢هـ، انظر: مفتاح السعادة: ج ١، ص ٢٠٥. وذهب السخاوي أنه شرع في سنة ٤٨٧هـ، روضات الجنات: ص ٣٠٨.

٤. اختصار شرح تلخيص الجامع الكبير، قد شرع السعد في تأليفه سنة ٧٨٥ هـ بسرخس [١] وهو في الفقه الشافعي.

٥. الفتاوي الحنفية، شرع في تأليفه سنة ٧٥٩ هـ [٢] واختلف المؤرخون هل ألفه في هراة كما يقول حاجي خليفة [٣] أم ألفه في سرخس كما يقول ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب[٤].

٦. رسالة الإكراه [٥].

٧. تكملة شرح الهداية، كما ذكرها صاحب الفوائد البهية[٦].

ثانيا في الحديث:

١. شرح الأربعين النووية [٧] وقد ذكر في مقدمته السعد أنه سيجمع في شرحه هذا من كتب المحدثين والمحققين ما يستعان به على حل الأربعين، الذي ألفه الإمام شيخ الإسلام محيي الدين أبي زكريا النووي[٨].

ثالثا: في التفسير:

١. رسالة في التفسير، تشتمل على تسعين سؤالاً وجوابًا في التفسير[٩].

---

(١) كما يقول في روضات الجنات: ص ٣٠٨، ومفتاح السعادة: ج ١، ص ٢٠٥. لكن ذكر بعضهم أن السعد شرع في تاليفه سنة ٧٨٦هـ، كما في شذرات الذهب: ج ٦، ص ٣١٩، والبدر الطالع: ج ٢، ص ٣٠٤.

(٢) كما يقول في مفتاح السعادة: ج ١، ص ٢٠٥، أو سنة ٧٦٩هـ، والبدر الطالع: ج ٢، ص ٣٠٤.

(٣) كشف الظنون: ج ٢، ص١٢٢٢.

(٤) شذرات الذهب: ج ٦، ص ٣١٩.

(٥) ذكره كل من كشف الظنون: ج ١، ص ٨٤٧، وهدية العارفين: ج ٢، ص ٤٢٩.

(٦) الفوائد البهية: ص ١٣٧.

(٧) انظر: كشف الظنون: ج ٢، ص ١٠٣٧، وهدية العارفين: ج ٢، ص ٤٢٩.

(٨) انظر مقدمة شرح الأربعين النووية: ص ٤.

(٩) مخطوط بالجامع الأحمدى بطنطا تحت رقم ٣٦١ تفسير.

٢. كشف الأسرار وعدة الأبرار، وهو تفسير للقرآن الكريم باللغة الفارسية [١].

٣. حاشية على تفسير الكشاف: قام باستخراج المسائل الكلامية التي علق عليها السعد على الزمخشري وقد ذكرته كل كتب التراجم التي ترجمت للسعد.

رابعًا في النحو و الصرف:

١. متن الإرشاد، وهو مختصر لطيف في النحو [٢] وقد أتم تأليفه في خوارزم سنة ٧٧٤هـ، [٣] وقد شرحه بعض تلاميذه كما في كشف الظنون [٤].

٢. تركيب الجليل، وهو كتاب جليل في النحو [٥].

٣. الإصباح في شرح ديباجية المصباح للمطرزي، في النحو [٦].

٤. شرح تصريف العزي، وهو أول كتاب ألفه السعد وهو ابن السادسة عشر، وهو كتاب في الصرف للعلامة عفيف الدين عبد الوهاب بن إبراهيم الزنجاني المتوفي ٦٥٥هـ[٧].

٥. قوانين الصرف[٨] .

خامسا في اللغة:

١. النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ، وهذا شرح لكتاب الزمخشرى

---

(١) انظر كشف الظنون: ج ٢، ص ١٤٨٧. ودائرة المعارف الإسلامية: ج ٥، ص ٣٤٥.

(٢) مخطوط بدار الكتب المصرية- تفسير تيمور برقم ٣٧٦ نحو.

(٣) انظر: شذرات الذهب: ج ٦، ص ٣١٩. كشف الظنون: ج ٢، ص ١٠٣٧.

(٤) كشف الظنون: ج ١، ص ٦٧.

(٥) هدية العارفين: ج ٢، ص ٤٢٩.

(٦) انظر: هدية العارفين: ج ٢، ص ٤٢٩.

(٧) أشار إلى هذا الكتاب كل من ترجم للسعد.

(٨) أشار إليه صاحب هدية العارفين: ج ٢، ص ٤٢٩.

الكلم النوابغ، والكتاب هو في الأصل ثمار لبعض التجارب من أهل العلم، والسعد سرد الوجوه النحوية في هذا الكتاب[(١)].

٢. شرح ديوان السعدي المعروف بالبستان، أتمه سنة ٧٥٥ هـ وهو شرح باللغة التركية[(٢)].

سادسا في البلاغة:

١. المطول على تلخيص المفتاح، شرح لكتاب جلال الدين بن عبد الرحمن القزوينى الشافعي المعروف بخطيب دمشق، والدافع في تأليفه أن علماء البلاغة وقتئذ قد أفسدوا علم البيان بسبب تقليدهم وجمودهم وعدم التنبيه للإشارات واللمحات الخفية، أتمه في هراة سنة ٧٤٨ هـ وأهداه إلى سلطانها محمد حسن كرت[(٣)].

٢. المختصر على تلخيص المفتاح، أو كما يعرف كذلك باسم مختصر المعاني، وهو مختصر للمطول، أتمه في غجدان سنة ٧٥٦ هـ[(٤)].

٣. شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم لسراج الدين أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، أتمه في سمرقند سنة ٧٨٩ هـ[(٥)].

---

(١) كشف الظنون: جـ ٢، ص ١٩٧٨، الأعلام: جـ ٨، ص ١١٣، هدية العارفين: جـ ٢، ص ٤٣٠.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: جـ ٥، ص ٣٤٦.

(٣) قد ذكره كل كتب التراجم على أن هذا الشرح من تاليف السعد، انظر: د/ فوزى سيد عبد ربه: ص .٥٢، ٥٣

(٤) شذرات الذهب: جـ ٦، ص ٣١، البدر الطالع: جـ ٢، ص ٣٠٣، كشف الظنون: ١/ ٤٧٨.

(٥) وهو مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم ٣٢ بلاغة، وأخرى ٣٤٨ بلاغة طلعت، ونسخة أخرى تحت رقم ١٥٦ بلاغة تيمور، شذرات الذهب: ٦/ ٣١٩. البدر الطالع: ٢/ ٣٠٣.

سابعا في المنطق:

١. تهذيب المنطق والكلام، وقد اختلف كتب التراجم في السنة التي أتم السعد فيها هذا الكتاب، بعد اتفاقهم على أنه من مؤلفات السعد في فن المنطق والكلام[(١)].

٢. شرح الرسالة الشمسية، لنجم الدين عمر بن علي القزويني، الكاتبي، أتمه سنة ٧٥٢ في جام[(٢)].

ثامنا في علم الكلام:

١. **شرح العقائد النسفية**: وقد شرح السعد متن النسفية لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٣٧ هـ، فمن أجمل الشروح وأشهرها شرح السعد على العقائد النسفية[(٣)].

٢. **المقاصد في علم الكلام**، وهو أعظم كتاب للسعد في علم الكلام، ومن أهم الكتب في مذهب أهل السنة على طريقة الأشاعرة، ومن المؤلفات التي لا غنى عنه لدارس علم الكلام وقد أتمه السعد في سمرقند سنة ٧٨٤ هـ[(٤)].

---

(١) ذهب حاجي خليفة في كشف الظنون أن السعد أتمه سنة ٧٨٩هـ بسمرقند، ١/ ٥١٥. وذهب صاحب البدر الطالع، ان السعد أتمه سنة ٧٨٤، ٢/ ٣٠٣. وذهب صاحب روضات الجنات، أن السعد أتمه سنة ٧٧٠هـ، ص ٣٠٨. وهو مطبوع ومتناول، وقد أخرجته اللجنة العلمية بقسم العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف في ثوب جديد يسهل لطلاب العلم الاستفادة منه.

(٢) ذكرته كتب التراجم وهي مطبوعة في الهند، وطبعه وصححه حسن حلمي الرزوي سنة ١٣١٢هـ.

(٣) مطبوع متداول، وقد اختلف في تاريخ فراغ السعد من إتمامه، في دائرة المعارف أنه سنة ٧٤٨هـ، وذهب في كشف الظنون: ٢/ ١١٤٥، وشذرات الذهب: ٦/٣١٩، وصاحب مفتاح السعادة: ١/ ٧٠٥ على أن السعد أتمه سنة ٧٦٨هـ.

(٤) كما في المطول: ص ٤٨٣، ومفتاح السعدة: ١/ ٢٠٥، وذهب صاحب روضات الجنات أن السعد أتمه في سنة ٧٧٤هـ: ص ٣٠٤، وهذا بعد الاتفاق كل من ترجم له أنه من مصنفات السعد وهو من الكتب المطبوعة والمتداولة.

٤. رسالة في وحدة الوجود، أو تحت اسم «الرد على أباطيل كتاب الفصوص لابن عربي»[١].

وقام العلامة الشيخ سيدي عمر بن طه بن الشهاب العطار بالرد على السعد في كتابه هذا برسالة المباركة: «الفتح المبين في رد اعتراض المعترض على الشيخ محيي الدين» حيث قال في مقدمته: «فبعد الاطلاع على تلك الرسالة بتمامها وجدت يقينًا أن السعد - رحمه الله- مع جلالة قدره ورسوخ قدمه لم يقف على ما أراد هذا العارف من منطق كلامه، ولا حام حول مقصده ومرامه ....» وقد رد على اعتراضاته مسألة مسألة بأوفى الرد ما يثلج الصدر. وقد طبع هذا الكتاب بتحقيقنا ضمن «**النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر**» رسائل تراثية نادرة- ط. دار الذكر- القاهرة سنة ٢٠٠٧.

- هذا هو النتاج العلمي للعلامة السعد والذي تناول ثمانية مجالات من العلوم الإسلامية، وكتبه ذات ثقل علمي عند المتخصيصين لكل مجال، وخاصة فيما اشتهر به في علم الكلام، وهذا يعطينا انطباعًا عن مدى غزارة علم السعد في كل العلوم، وهذا ما يسبب للباحثين الجدد إشكاليات في فهم نصوص السعد.

٨. **وفاة السعد وثناء العلماء عليه**: كما اختلف المؤرخون في ولادة السعد كذلك اختلفوا في وفاته، فقد ذهب بعضهم إلى أن السعد توفي سنة ٧٩٢ هـ، منهم: طاش كبرى زاده [٢] وابن حجر في الدرر الكامنة[٣] وكذلك البغدادي[٤] والشوكاني[٥] واللكنوي[٦] والخوانساري[٧].

وذهب بعضهم إلى أن السعد توفي ٧٩١ هـ و ذهب إلى هذا الرأى ابن

---

(١) وهو مخطوط في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٥١ علم الكلام.

(٢) مفتاح السعادة: ١/ ١٠٩، ٢٠٦.

(٣) الدرر الكامنة: ٥/ ١٢٠.

(٤) هدية العارفين: ٢/ ٤٢٩.

(٥) البدرع الطالع: ٢/ ٣٠٤.

(٦) الفوائد البهية: ص١٣٧

(٧) روضات الجنات: ص٣٠٩.

حجر في أنباء الغمر [١] وابن العماد الحنبلي [٢] وطاش كبرى زاده [٣] والسيوطي [٤] وابن تغرى بردي [٥].

وهناك أراء أخرى لكنها بعيدة، منها ما ذهب إليه الزركلى في الأعلام أن السعد توفي ٧٩٣ هـ [٦] أو ما ذهب إليه صاحب تاريخ بخارى أنه توفي سنة ٧٩٤ هـ[٧] أو ما ذهب إليه في دائرة المعرف الإسلامية أنه توفي ٧٤٧ هـ [٨].

ولعل القول الأول الأرجح حيث ذهب إليه كبار المترجمين للسعد[٩].

ثناء العلماء عليه:

- قال عنه الحافظ ابن حجر: إنه العلامة الكبير، صاحب التصانيف في أنواع العلوم التي تنافس الأئمة في تحصيلها والاعتناء بها، وكانت قد انتهة إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول، بالمشرق بل بسائر الامصار، لم يكن له نظير في معرفة هذه العلوم[١٠].

- ويقول طاش كبرى زاده عن السعد: ومن جملة أساطين الحكمة أبو علي بن سينا، والإمام فخر الدين الرازي، ومن نحا نحوهما: نصير الدين الطوسي، وممن يلي هؤلاء: الشيخ شهاب الدين السهروردي، ومن انخرط في سلكهم: العلامة مولانا قطب الدين الشيرازي، والعلامة قطب الدين الرازي، ومولانا سعد الدين التفتازاني[١١].

---

(١) إنباء الغمر: ١/ ٢٨٩.
(٢) شذرات الذهب: ٦/ ٣١٩.
(٣) مفتاح السعادة: ١/ ٢٠٥ وأحد القولين لطاش كبرى زاده.
(٤) بغية الوعاة: ٢/ ٢٨٥.
(٥) المنهل الصافي: ٣/ ٢٥١.
(٦) الأعلام: ٨/ ١١٣.
(٧) تاريخ بخارى/ أرمينس فامبرى: ص ٢٥٦، ترجمة د/ أحمد الساداتي، ط/ مطابع شركات الإعلانات الشرقية.
(٨) دائرة المعارف الإسلامية: ٥/ ٣٤٠.
(٩) انظر: د/ فوزي سيد عبد ربه: ص ٧٠، ٧١، ٧٢.
(١٠) الدرر الكامنة: ٥/ ١١٩.
(١١) مفتاح السعادة: ١/ ٣١٨.

- ويقول اللكنوي: كان حبرًا غواصًا في بحار المعارف، وبحرًا مواجًّا يؤخذ منه دررالصوادف، قد رمقت نحو سواحله عيون الحذاق، وطبق لآلى تصانيفه أطباق الآفاق، له التآليف الدالة على سريد فطنته وذكائه، ومزيد قيمته وارتفاعه[١].

- قال ابن خلدون: لقد وقفت بمصر على تآليف متعددة لرجل من عظماء هراة من بلاد خراسان، مشهور بسعد الدين التفتازاني، منها في علم الكلام، وأصول الفقه، والبيان، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم، وفي أثنائها ما يدل على أن له اطلاعًا على العلوم الحكمية، وقدمًا عالية في سائر الفنون العقلية[٢]، ويقول كذلك ... وبقي بعض الحضارة فيما وراء النهر لما هناك من الحضارة بالدولة التي فيها، فلهم بذلك حصة من العلوم والصنائع لا تنكر، وقد دلنا على ذلك كلام بعض علمائهم في تآليف وصلت إلينا من هذه البلاد، وهو سعد الدين التفتازاني[٣].

عصر سعد الدين التفتازاني

- بعد التعرف على شخصية السعد نتعرف على بعض الجوانب للعصرالذى عاش فيه السعد، وبالتحديد الحالة السياسية والاجتماعية مع التنبيه إلى الحالة العلمية في هذا العصر.

١. **الحالة السياسية**: لم يكن العصر الذي عاش فيه السعد عصر الرخاء والسخاء، إنما كان العصر الذي فيه تتغير النظم والدويلات في هذه المنطقة فمن أيام فتح هذه البلاد وأقصد بها خرسان ونواحيها من خلافة أمير المؤمنين عثمان ابن عفان رضى الله عنه تتابعت عليها الدول الحاكمة من الدولة الأموية، والدولة العباسبة، والبويهيين وآل سلجوق إلى المغول في العصر الذي

---

(١) الفوائد البهية: ص ١٣٦.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٣/ ١٠١١. تحقيق وتعليق د/ على عبد الواحد وافي، ط/ نهضة مصر سنة ٢٠٠٤.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ٣/ ١١٢٤.

نتكلم عنه وهو القرن الثامن الهجرى. وكانت هذه البقعة من أرض الإسلام دائمة الحروب والقتال، بين الدويلات القديمة والدويلات الجديدة.

ونحن سنتكلم عن دولتين هما دولة المغول وبالتحديد آخر ملوكهم، ودولة تيمورلنك وبداية انتشاره حيث عاش فيها سعد الدين التفتازاني.

- وقد بدأ صاحب مختصر الدول التأريخ لدولة المغول من هولاكو بن تولي خان ثم ابنه أباقا أيلخان، ثم أحمد بن هولاكو ثم أرغون أيلخان، حيث ذكر بعض معاركهم باختصار [١] ونحن نترك هذا ونتوجه إلى العصر الذي عاش فيه عالمنا، وهو بداية القرن الثامن الهجرى، حيث تولى مقاليد الحكم في دولة المغول السلطان أبو سعيد بن أولجايتو بن أورغون خان بن أباقاخان بن هولاكو بن تولي خان بن جنكيز خان. وكان هذا السلطان سابع الإيلخائين الذين تولوا الحكم في إيران، وهو العاشر من سلالة جنكيز خان، وهو آخر الملوك الأقوياء في دولة المغول[٢].

وبوفاة السلطان أبو سعيد سنة ٧٣٦ هـ بدأت الدولة الايلخانية في السقوط، حيث نشبت الحروب بين الوزراء والأمراء ولم ينصب خليفة مكان أبو سعيد، وعمت الفوضى في هذه البلاد حيث كان كل إقليم ينفرد بنفسه وينشيء جيشا وكان الشعور بالانتقام والاستيلاء على الولايات الأخرى السائد في الولاة.

ومن الطبيعي أن نتشأ دويلات صغيرة من هذه الدويلات: دولة آل كرت في هراة، ودولة آل مظفر في شيراز، ودولة السردارين في سيرواز، ودولة الجلايرين في تبريز وبغداد. وكل هذه الانقسامات تعطينا انطباعا عن الحالة السياسية التي كانت تعيشها هذه البلاد، مع العلم أن الضعيف كان يهزم إذا لم يستطع أن يحمى دولته؛ ولهذا كان ترتيب العسكر همُّ الكل.

---

(١) تاريخ مختصر الدول/ ابن العنبري: ص ٢٧٦ - ٢٩٩. ط: الأب أنطون صالحان اليسوعي. ط/ المطبعة الكاثولكية بيروت سنة ١٩٥٨م.

(٢) انظر: حافظ الشيرازي/د. إبراهيم الشواربي: ص ٨٨، ط/ مطبعة المعارف القاهرة ١٩٤٤م.

- **من بين سلاطين هذه الدويلات تميز السلطان محمد حسن كريت الملقب بمعز الدولة، سلطان هراة من آل كريت، بعدله وشجاعته وحبه للعلم والعلماء، هذا هو السبب الذي جعل كثيرا من العلماء يتوجهون إلى هراة، ويعيشون تحت رعاية هذا السلطان العادل**[١].

- والسعد لم يكن مستثنيًا من هؤلاء العلماء الذين رعاهم السلطان معز الدين، وهذا بينه السعد نفسه حيث أهدى له كتابه المطول، وحيث قال في مقدمته كلاما كثيرا عن هذا السلطان نحن نذكر بعضه مالك رقاب الأمم، خليفة الله في العالم، حامى بلاد أهل الإيمان، ماحي آثار الكفر والطغيان، ناصر الشريعة القويمة، سالك الطريقة المستقيمة، باسط مهاد العدل والإنصاف، هادم أساس الجور والاعتساف، والى لواء الولاية في الآفاق، مالك سرير الخلافة بالاستحقاق، المجتهد في نصب سرادق الأمن والأمان، الممثل بنص: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [النحل: ٩٠] وهو السلطان الغازي المجاهد في سبيل الله، معز الحق والدنيا والدين، غياث الإسلام ومغيث المسلمين، أبو الحسين محمد كريت، لا زالت أعلام دولته محفوفة بالنصر والتأيد، وخيام عظمته مكنوفة بالعز والتأييد، وأقطار الأرض مشرقة بأنوار معدلته، وأغصان الخيرات مورفة بسحائب رأفته. وهو الذي صرف عنان العناية نحو حماية الإسلام، وشيد بنيان الهداية إثر ما أشرف على الانهدام، وأمطر على العالمين سحائب الأفضال والأنعام وخص من بينهم الصالحين بمزيد الاشبال والإكرام[٢].

وكما قلنا إن الشغل الشاغل لهذه الدويلات ولأمرائها وولاتها كان الاستيلاء على الولايات الأخرى وهذا ما أدى إلى حروب كثيرة بينهم ومستمرة، وهذا بدوره جعل قوة هذه الدويلات تتضاعف، ومهد الطريق أمام دولة أخرى جديدة يتحملها أهالي هذه الأماكن، وعلى رأسها شخصية ذات أطماع كبيرة وهي دولة تيمورلنك.

---

(١) حافظ الشيرازي: ص ٨٨، ٨٩ وما بعدها.

(٢) المطول: ص ١٢٩، ١٢٨.

دولة تيمورلنك: ولد تيمورلنك في قرية خواجه إيلغار وهى من أعمال كش وهى مدينة من مدن وراء النهر عام ٧٣٦ هـ[(١)] هناك روايتان عن أسرة تيمورلنك يرى بعض المؤرخين أنه من عائلة فقيرة ويرى البعض الآخر أنه من عائلة غنية وهذا ما يرجحه العلماء، ومن بداية حياته ظهر له النباهة في القتال والفروسية، هذا ما جعل يأخذ مكانته في حاشية الملوك، بناء على أن الدولة ما يمكن أن تسمى بالدول العسكرية حيث كان للفرسان وحمال السلاح مكانة مرموقة، وهذا ما جعل الأنظار تلتفت إليه[(٢)] وهو في سن شبابه أصبح أميرًا على بلاد ما وراء النهر كما يقول صاحب تاريخ بخارى أن تيمورلنك في عام ٧٧١ هـ أصبح أميرا على بلاد ما وراء النهر[(٣)] وتوالت انتصاراته حيث كان جيشه الجيش الذي لا يهزم في زمانه، وأخذ خوارزم سنة ٧٧٣ هـ، وكذلك هراة أعلنت ولائها له، وهكذا بدأ يتوسع حكم تيمور، وسنة ٧٧٨هـ أسلمت له بلاد الأفغان، وتوجه إلى بلاد العراق، وهكذا في سنة ٧٩١ هـ يعود بعد تلك الانتصارات إلى سمرقند والتي أخذها مقرًا له، وهذه القوة الجبارة التي امتلكها تيمورلنك لم تمنعه من تحقيق غايته حتى لو تطلبت القتل والنهب والدمار، وكان شعاره كما أن هناك ربا واحدا، كذلك لا يجب أن يكون هناك إلا سلطان واحد[(٤)]. فهذه هي باختصار الحالة السياسية في العصر الذي عاش فيه السعد، فهو عصر مليء بالحروب والدمار والفوضى.

- وقد أشار السعد إلى هذه الظروف في بعض مؤلفاته فمثلاً في مقدمة المطول يقول: وحين فرغت من تسويد الصحائف بتلك اللطائف:

---

(١) عجائب المقدور في أخابر تيمور / ابن عربشاه: ص ١. ط/ المطبعة العامرة العثمانية سنة ١٨٨٧م.

(٢) نفس المصدر: ص ٣ وما بعدها.

(٣) تاريخ بخارى: ص ٢٠٨ وما بعدها. وكذلك تاريخ بخارى النرسخى: ص ٤ وما بعدها.

(٤) تاريخ بخارى: ص ٢١٢ وما بعدها.

وَرَمَانِي الدَّهْرُ بِالأَرْزَاءِ حَتَّى   فُؤَادِي فِي غِشَاءٍ مِنْ نِبَالِ
فَصِرْتُ إِذَا أَصَابَتْنِي سِهَامٌ   تَكَسَّرَتِ النِّصَالُ عَلَى النِّصَالِ

وذلك من توارد الأخبار بتفاقم المصائب في العشائر والإخوان، عند تلاطم أمواج الفتن في بلاد خراسان، لاسيما:

دِيَارٌ بِهَا حَلَّ الشَّبَابُ تَمِيمَتِي   وأَوَّلُ أَرْض مَسَّ جِلْدِي تُرَابُهَا

فلقد جرَّد الدهر على أهاليها سيف العدوان، وأباد من كان فيها من السكان فلم يدع من أوطانها إلا دمنة لم تكن من أم أو في، ولم يبقى من حزبها إلا قوم ببلد عجفي[١] وهكذا يصور لنا السعد الأوضاع في عصره، أنه عصر عدم استقرار.

- وكذلك يقول في مختصر منتهى الأصولي لابن حاجب: وإنه لنكد الأيام من أسوف الأمر من يوم إلى يوم، و من شهر إلى شهر.

ويقول في حاشيته على الكشاف ... لما أرى عليه الزمان من قلة الإنصاف، وفرط الجور والاعتساف وميل الطبع إلى الحسد والعناد، وظهور الفساد في البر والبحر بماكسبت أيدي الناس[٢]. وهذا يعبر عن ضيق صدر السعد بما يجرى ويدور في زمانه من الأحداث المؤلمة في هذه البقة من العالم الإسلامي.

٢. الحالة الاجتماعية: أما عن الحالة الاجتماعية فصورها المؤرخون الطبيعة في هذه البقعة من الأرض بأن خراسان في غذاء الهواء وطيب الماء وصحة التربة وعذوبة الثمرة[٣] - ويقول المقدسى عن هراة أحد أقاليم خرسان قصبة جليلة هي بستان هذا الجانب معدن الأعناب الجيدة والفواكه النفيسة[٤].

(١) المطول: ص ١٢٩ وما بعدها.

(٢) حاشية السعد على الكشاف: ج ١، ص ٣٧.

(٣) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم/ المقدسي: ص ١٠٩. ط/ الثالثة مكتبة مدبولى سنة ١٩٩١م.

(٤) نفس المصدر: ص ١١٣.

- يقول ياقوت الحموي عن هراة: فيها بساتين كثيرة ومياه غزيرة وخيرات كثيرة[(١)].

وكذلك يقول صاحب آثار البلاد وأخبار العباد: مدينة عظيمة من مدن خرسان، كثيرة البساتين والخيرات[(٢)].

فهذه النصوص تدل على خصبة هذه البقعة من الأرض، وأن لها خيرات كثيرة زين الله تعالى بها هذه البلاد.

- أما عن أهلها فهم وإحكام الصنعة، وتمام الخلقة وطول القامة وحسن الوجوه، والتجارة والعلم والعفة والفقه والدراية ترى في وجوه الترك، أشد العدو بأساً وأغلظهم رقاباً وأصبرهم على البؤس أنفساً وأقلهم تنعماً وخفضًا. وأهل خراسان أشد الناس تفقها وبالحق تمسكاً .

- ثم يكمل وصفهم بقوله: «واعلم أن هذا الجانب في الحقيقة خراسان وهو أجل الجانبين» لأن به المصر الأعظم وأهله أظرف وأحلم وبالخير والشر أعلم وإلى أقاليم العرب ورسومهم أقرب وقضباته أبهى وأطيب، وهو أقل بردًا في الهواء والناس وأحسن آئيناً وأكثر أجلة وعقلاء من هيطل مع العلم الكثير والحفظ العجيب والمال المديد والرأي الرشيد، به «مرو» التي قامت بها الدنيا، و«بلخ» وإليها المنتهى و«نيسابور» فلا تنسى واسعة الرقعة جليلة القرى، إلا أن الفساد فيه قد فشا[(٣)].

- ويصف ياقوت الحموي أهلها محشُوَّة بالعلماء ومملوءة بأهل الفضل والثراءِ، وقد أصابها عين الزمان ونكبتها طوارق الحدثان، وجاءها الكفار من التتر، فخربوها حتى أدخلوها في خبر كان، فإنا لله وإنا إليه راجعون؛ وذلك في سنة ٦١٨هـ[(٤)] .

---

(١) معجم البلدان: ج ٢، ص ٣٥١.

(٢) آثار البلاد وأخبار العباد القزويني: ص ٤٨١.

(٣) أحسن التقاسم في معرفة الأقاليم: ص ١٠٩.

(٤) معجم البلدان: ج ٢، ص ٣٥٣.

- أما عن عمران هذه البلاد يقول عن هراة آهلة عامرة حسنة السواد، مشتبكة العمارة جليلة القرى ...الجامع وسط المدينة بين الأسواق عامر، ولهم قنطرة عجيبة وهي بلدة آهلة [(١)]. فهذه ما تتعلق ببقعة خراسان وبعض صفات أهلها، وننتقل إلى الحالة العلمية.

٣. الحالة العلمية: مع شكوى السعد في معظم مؤلفاته عن الحالة العلمية السائدة في عصره لكن بلا شك أن عصر السعد كان عصر علماء كبار في التاريخ الإسلامي، لكن قبل ذكر بعض هؤلاء العلماء، لنشير إلى نظرة السعد النقدية، لمكانة العلم في عصره، وهذا ربما هو الانطباع الأولي لعصر ساد فيه الحروب وتكالب الدول والسلاطين، يفهم منه أن العلم لكي يزدهر يجب أن يسود الرخاء في المجتمع الذي يتقدم علميا، وربما لهذا كان السعد شديد النقد لحالة العلم في زمانه فهو يقول ترى العلم أعلام معاليه مشرفة على الانتكاس، وآثار معانيه مؤذنة بالاندراس[(٢)].

وكذلك يقول في مقدمته لشرح المقاصد أشاهد من أسباب انقراض العلوم، وانتقاص مددها، وانتقاض مددها، ما تكاد الأنفاس له تنقطع والجبال تتصدع، وقد ملكتها وحشة المضياع، وحيرة المرتاع، ووقفت على ثنية الوداع، لا طلول ولا بقاع، ولا رسوم ولا رباع، وكلما نويت نشر ما طويت، وتصديت لإتمامه أو تمنيت، عرض من الموانع والقواطع وحدث من النوائب والشوائب ما يحول أيسرها بين المرء وقلبه، وتصدأ به مرآة فكره وعقله[(٣)]. هذا هو نقد السعد للناحية العلمية للعصر الذي عاش فيه.

- أما المؤرخون، فلهم رأى آخر في الناحية العلمية في القرن الثامن الهجري، وقد ذكرنا أن السلطان محمد حسين كرت كان يرعى العلم والعلماء، وهذا ما أشاد به السعد نفسه.

---

(١) أحسن التقاسيم: ص ١١٣.

(٢) حاشية السعد على شرح مختصر العضد المنتهى الأصولي لابن حاجب: ص ٤.

(٣) شرح المقاصد: ج ١، ص ٢١.

- ويقول صاحب تاريخ بخارى: وقد ازدهرت العلوم الشرعية وفروعها في هذا العصر وتلك البيئة أيما ازدهار، حيث كان الشيوخ في تركستان - وهى أحد أقاليم خرسان - يستمتعون بقدر معلوم من الحماية من السلطان، وقد كان تشجيع الحكام للعلماء، ورعايتهم لهم خير عون لهؤلاء العلماء على ما قدموه من تراث علمي وخضاري[١].

وهذا الحكم ليس مقتصرًا على حكام المغول لكنه يشمل كذلك فترة حكم تيمورلنك، حيث كان كما تصفه كتب التراجم منذ شبابه يحب قرائة الشعر والفلسفة، ويجالس العلماء، ويناقشهم، وهذا الميل النفسي نحو العلم جعل تيمورلنك يرعى العلم والعلماء[٢].

ومن الأعمال التي تحسب لتيمورلنك أنه كان يشجع الولاة، والوزراء علي التنافس في بناء المدارس والمساجد ورعاية أهل العلم[٣].

وقد عاش في هذا العصر علماء لهم المكانة العلمية في التاريخ الإسلامي إلى يومنا هذا، ونذكر بعضهم فمنهم: الشيخ صدر الدين إبرهيم بن محمد بن حموي الجوري المتوفى عام ٧٧٢ هـ، والكرماني المتوفى عام ٧٢٩ هـ، والشيخ كمال الدبن عبد الرزاق الكاشاني المتوفى ٧٣٨ هـ، والشيخ علم الدين الكازوني المتوفى عام ٧٤٥ هـ وعضد الدين الإيجى المتوفى ٧٥٦ هـ، والسيد الشريف الجرجاني المتوفى ٨١٦ هـ، وعالمنا سعد الدين التفتازاني، المتوفى ٧٩٢ هـ، وغيرهم كثير، انتهى المراد إيراده ونقله.

ترجمة العصام الإسفراييني

هو إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفراييني، الخراساني، الحنفي المشتهر بعصام الدين.

---

(١) تاريخ بخارى: ص ٢٠٢، ٢٠٣.

(٢) تاريخ بخارى: ص ٢٣١.

(٣) نفس المرجع: ص ٢٥٤ وما بعدها.

كان كاملاً وفائقًا في جميع العلوم وصنف كتبًا كثيرة.

المتوفى بسمرقند سنة ٩٤٤ هـ، وقيل: ٩٤٣ هـ.

له من التصانيف:

- شرح آداب عضد الدين .
- الأطول شرح الدلائل.
- حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي إلى سورة الأعراف .
- حاشية على جزء النبأ .
- حاشية على الشمسية في المنطق .
- حاشية على شرح المواقف .
- حاشية على شرح عقائد النسفية .
- حاشية على الفوائد الضيائية للجامي .
- حاشية على كليات المطالع .
- شرح تهذيب المنطق .
- شرح رسالة الاستعارة.
- شرح الشافية في النحو .
- شرح الطوالع .
- شرح العوامل للجرجاني .
- شرح القصاري .
- شرح الكافية عارض به الرَّضي .
- مختصر في النحو .
- شرح المختصر المذكور.
- طبقات المفسرين للأدنروي (١/ ٣٧٦).
- هداية العارفين (١/ ١٤).

ترجمة العلامة الخيالي

هو شمس الدين المتكلم، الفقيه، الأصولي.

أحمد بن موسى الخيالي، الرومي، الحنفي.

ولد سنة ٨٢٩ هـ. قرأ على والده وعلى خضر بك وبرع فى العلوم العقلية وفاق أقرانه ودرس بمدارس الروم، فكان مدرسًا بالمدرسة السلطانية في بروسة (بتركيا) ثم في أزنيق.

وكان دقيق الذهن، باهر الذكاء، أفحم أكابر علماء عصره في دقائق العلوم.

وكان كثير الدرس قليل الأكل حتى صار نحيفًا بحيث إنه كان يحلق بإصبعه السبابة والإبهام ويدخل فيها يده فينتهى إلى عضده.

مات وله ثلاث وثلاثون سنة شابًا، ولو عاش لزاحم الشريف، وأضرابه، وهو موجود في دولة السلطان محمد خان بن مراد خان، وكان قعوده على تخت السلطنة سنة ٨٥٥ هـ.

وتوفي في «أزنيق» سنة ٨٦١ هـ، وقيل: ٨٧٠ هـ.

من تصانيفه:

- حاشية على منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل.
- حاشية على شرح تجريد الكلام للطوسي.
- حاشية على شرح وقاية الرواية في مسائل الهداية.
- حاشية على شرح العقائد العضدية.
- حاشية على شرح السعد على العقائد النسفية.

انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (١/ ١١٥).

الأعلام للزركلي (١/ ٢٦٢).

معجم المؤلفين (٢/ ١٨٧).

ترجمة الملا أحمد الجنيدي

هو الشيخ العلامة أحمد بن أحمد المغربي الميموني الجنيدي:

متصوف متكلم شافعي خلوتي مصري. له:

- الصدق والتحقيق لمن أراد أن يسير على الطريق.

- رسالة الجنيدي.
- السير والسلوك إلى الله تعالى.
- أصول الطريق.
- شرح المسبعات.
- شرح الصلوات للشيخ الدردير. (جميعهم بتحقيقنا).
- حاشية على شرح العقائد.

قلت: وقد حدث لبس واضطراب في ترجمته لدى المؤرخين، حيث كتبوه الجندي، وقد ترجم لنفسه بقوله: أحمد بن جنيد. والله أعلم.

الأعلام للزركلي (١/ ٩٣).

ترجمة المولى الكفوي

هو المولى الفاضل السيد القاضي محمد بن حميد بن مصطفى الكفوي. ولي القضاء بمكة.

من آثاره:

- حاشية على حاشية مصلح الدين الاري على شرح حسين علي هداية الحكمة.
- حاشية على شرح عقائد النسفي للتفتازاني.

توفي سنة (١١٧٤ هـ).

- كشف الظنون (٢/ ١١٤٥).
- فهرس المؤلفين بالظاهرية البغدادي: إيضاح المكنون ١: ٣.
- المكتبة البلدية: فهرس الفلسفة ٨.
- معجم المؤلفين (٩/ ٢٧٤).

ترجمة ولي الدين جار الله

ولي الدين بن مصطفى أفندي الرومي، الحنفي، جار الله، أبو عبد الله. الفقيه الأصولي، المنطقي، المتكلم.

ولد في بني شهر، وجاور بمكة سبع سنوات، وسكن القسطنطينية، فبنى فيها مدرسة ومكتبة قرب مسجد الفاتح.

ودفن في المدرسة سنة 1151 هـ.

ونقلت المكتبة بعده إلى جامع السلطان بايزيد، وجملة الكتب التي وقفها: عددها: ٢٥٤٩.

من آثاره:

- السبع السيارة النورية على حاشية الفوائد الفنارية لإيساغوجي في المنطق.
- شرح مقاصد الطالبين في الأصول.
- حاشية على شرح المقاصد.
- شرح آداب البركوي.

انظر:

كشف الظنون ٢/١١٨٦.

ايضاح المكنون ٢: ٣.

الزركلي: الاعلام ٩: ١٣٧.

هدية العارفين ٢: ٥٠١.

معجم المؤلفين ١٣/١٦٨.

ترجمة عبد الحكيم السيالكوتي

عبد الحكيم عبد الحكيم بن شمس الدين محمد السيالكوتي البنجابي الهندي الفقيه الحنفي: الفاضل، من أهل سيالكوت التابعة للاهور، بالهند.

واتصل بالسطان (شاهجان) فأكرمه وأنعم عليه بضياع كانت تكفيه مؤنة السعي للعيش.

له تآليف، منها:

- عقائد السيالكوتي.

- الدرة الثمينة في إثبات الواجب لله تعالى.
- حاشية على تفسير البيضاوي لم تكمل.
- زبدة الأفكار.
- حاشية على شرح العقائد النسفية.
- حاشية على شرح العقائد للخيالي.
- حاشية على الجرجاني في المنطق.
- حاشية على شرح الشمسية للكلنبوي في المنطق.
- حاشية على المطول.
- حاشية على شرح العقائد العضدية للدواني.
- حاشية على شرح تصريف العزي للسعد.
- حاشية على مقدمات التلويح في الأصول.
- حاشية على حاشية عبد الغفور اللاري لفوائد الضيائية في النحو.
- فيض الفتاح على تلخيص المفتاح.

توفي بـ«سيالكوت» في ١٢ ربيع الأول، سنة ١٠٦٧ سبع وستين وألف.

خلاصة الأثر ٢: ٣١٨، ٣١٩، هدية العارفين ١: ٥٠٤، كشف الظنون ١١٤٨، ١٨٩٤، إيضاح المكنون ١: ١٤٠، ٣١٩، ٥٧، الأعلام للزركلي ٣/ ٢٨٣، معجم المؤلفين ٥/ ٩٥.

ترجمة قول أحمد بن خضر الكازروني

هو شهاب الدين، ونور الدين: أحمد بن محمد بن خضر العمري شهاب الدين الحنفي المعروف بقول أحمد- الكازروني - الشافعي نزيل مكة المكرمة.

له من الكتب:

-شرح درر البحار لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن يوسف بن إلياس القونوي الدمشقي الحنفي المتوفى: سنة ٧٨٨ هـ. وسماه: «الغوص لاقتباس نفاس الأسرار المودعة في درر البحار». ألفه في حياة المؤلف.

- شرح عقيلة أتراب القصائد للشاطبي في رسم المصحف.

- شرح رسالة الاستعارة لأبي القاسم الليثي .

- الصراط المستقيم في تبيين القرآن الكريم، وسماه أيضًا بطوالع الأنوار في التفسير.

- هداية المسترشدين في شرح حديث الأربعين للنووي.

توفي سنة ٧٨٥ هـ.

انظر: كشف الظنون (١/ ٦٢، ٧٤٦)، هدية العارفين (١/ ٦١، ٦٢).

ترجمة المرعشي

هو محمد بن أبي بكر المرعشي، المعروف بساجقلي زاده: فقيه حنفي من العلماء، مشارك في معارف عصره.

من أهل مرعش.

قام برحلة دراسية التقى بها في دمشق بالشيخ عبد الغني النابلسي وتصوف على يده وعاد إلى مرعش فكانت له حلقة لتدريس الطلاب.

وصنف نحو ٣٠ كتابًا ورسالة، منها:

- شرح الرسالة القياسية في المنطق.
- تقرير القوانين المتداولة في علم المناظرة.
- الرسالة الولدية في آداب البحث والمناظرة.
- نشر الطوالع شرح لطوالع البيضاوي.
- ترتيب العلوم.
- جهد المقل في التجويد.
- شرحه (بيان جهد المقل) كلاهما في جزء واحد ٤٥ ورقة.
- رسالة في (الضاد).
- تسهيل الفرائض.
- رسالة السرور والفرح في والدي الرسول.

توفي بمرعش، ودفن في قبليها سنة ١١٤٥ هـ، وقيل: ١١٥٠ هـ.

- حاشية على شرح السعد للعقائد.

- حاشية الخيالي.
- حاشية على قول أحمد.

معجم المؤلفين (١٢/ ١٤).

الأعلام للزركلي (٦/ ٦٠).

ترجمة شجاع الدين

هناك اضطراب في ترجمته ففيما ورد فيها:

هو إلياس الرومي، الملقب شجاع الدين الحنفي. والمعروف أيضًا: بخرضمة شجاع.

كان مملوكًا لبعض أهل العلم، فربَّاه، وأحسن تأديبه، واشتغل من صغره في علوم كثيرة.

وكان مدرسًا بإحدى المدارس الثمان، وتخرج عنده جماعة كثيرة.

ومات، وهو مدرس بمدرسة أدرنه، سنة ٩٢٩ هـ.

- كذلك ولده:

لطف الله بن شجاع الدين إلياس بن عيسى الآقحصاري الرومي الحنفي، المتوفى سنة ٩٤٠ هـ.

له:

- تعليقة على شرح آداب البحث للشرواني.
- حاشية على شرح العقائد للكستلي.
- حاشية على شرح هداية الحكمة لملازاده.

وكذلك:

سليمان شجاع الدين الرومي من بلدة «قلعه جك» مفتي قرمان الفقيه الحنفي المتوفى سنة ٩٧٢ هـ.

نُسب له أيضًا:

- شرح السمرقندية في الآداب.
- حاشية على شرح تجريد الكلام.

وانظر: الطبقات السنية في تراجم الحنفية (١/ ١٨٥).
كشف الظنون (١/ ١).
- هداية العارفين (١/ ٤٤٣، ٢١١)...... والحاشية على شرح الخيالي على شرح العقائد- هذه- نرى أنها للأخير، والله تعالى أعلم.

ترجمة محمد بن أبي شريف

هو الشيخ المولى محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف مسعود بن رضوان المري كمال الدين المقدسي الشافعي- ويقال له: محمد الشريف- ولد سنة ٨٢٢ هـ، وتوفي سنة ٩٠٥ هـ. وقيل: ٩٠٦ هـ.

من تصانيفه:

- إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى.
- الإسعاد بشرح الإرشاد للمقري في الفروع.
- التاج والإكليل على أنوار التنزيل للبيضاوي.
- درر اللوامع شرح جمع الجوامع للسبكي في الأصول.
- شرح الإرشاد للنووي في الأصول.
- شرح الشفا للقاضي عياض.
- شرح الحاوي لابن الهائم.
- صوب الغمامة في إرسال طرف العمامة.
- فتاوى فقهية.
- الفرائد في حل شرح العقائد للنسفي.
- فيض الكرم على عبيد القوم في نظم الحكم.
- قطعة على شرح المنهاج.
- قطعة على صحيح البخاري.
- قطعة على صفوة الزبد.
- المسامرة في شرح المسايرة في العقائد المنجية.

انظر: هدية العارفين (٢/ ٦٥).

نماذج من صور المخطوط

كتاب
شرح العقائد النسفية
للسعد التفتازاني
نفعنا الله به آمين
وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى
آله وصحبه
وسلم

مكتبة جامعة الرياض قسم المخطوطات
الرقم ٤٠٧٨
العنوان شرح العقائد النسفية
المؤلف مسعود بن عمر التفتازاني

صورة غلاف شرح السعد – نسخة الملك سعود ٤٠٧٨

صورة الورقة الأولى



صورة الصفحة الأولى من نسخة أوقاف بغداد ٢: ٧٢



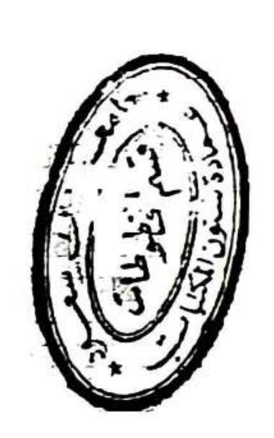
صورة الصفحة الثانية من نسخة جامعة الملك سعود ٨٠٩٠

ورد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا
المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن
الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى
والترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار [illegible] العبودية لا في مطلق
الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة

سود هذه النسخة الشريفة المرغوبة المشهورة بين الطالبين
المسمى بشرح العقايد للسعد الدين التفتازاني افاض على مثواه [illegible] الكرم
النسفي اعلى المعبود درجتهما في دار الكرامة على يد عبد الضعيف النحيف
المحتاج الى رحمة ربه الكريم حسن بن فيض الله [illegible] المشهور
بقاوجي زاده في شهر [illegible] في مدرسة سراي جديد
في وقت الضحى سنة ثلثة وستين
ومائتين بعد الالف
اللهم اغفر ذنوبهما
آمين
[illegible]

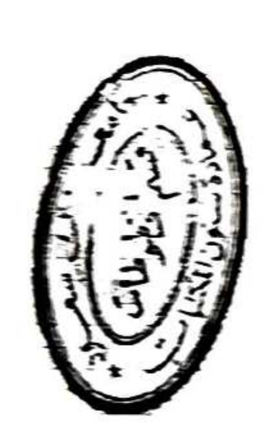
صورة الصفحة الأخيرة من نسخة لمكتبة الملك سعود

الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة في صيغة التفعل اما للتصيير ونحوه
بدون صنع كقولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من
الغير ومنه التكون والتوحد واما للتكلف ولما استحال
في شانه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد
بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكامل فيه مع
ملابسة جلال الذات قوله ساطع حججه اقول الاولى كون الضمير
لله تعالى ليفيد ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الا
الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد عم فساطع حججه من قبيل اخلاق
ثياب قوله وبعد فان هذه الفاء اما على توهم اما او على
تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف
على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح
في اواخر فن البيان قوله واسس قواعد عقايد الاسلام القواعد
جمع قاعدة وهي الاساس واسس العقايد الاسلامية هو
الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد
بها وبهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترق في الكلام

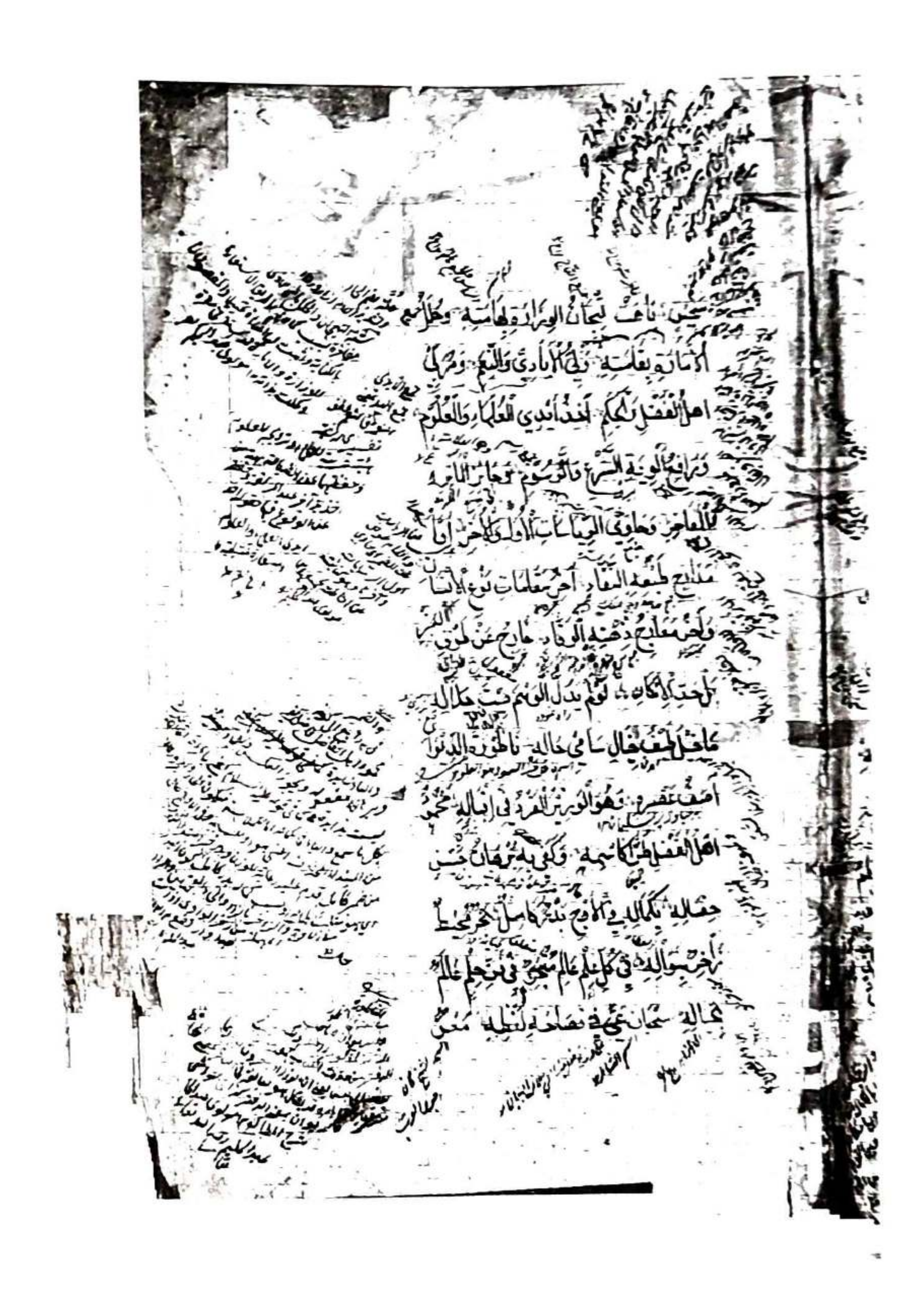


صورة الصفحة الأولى من حاشية الخيالي

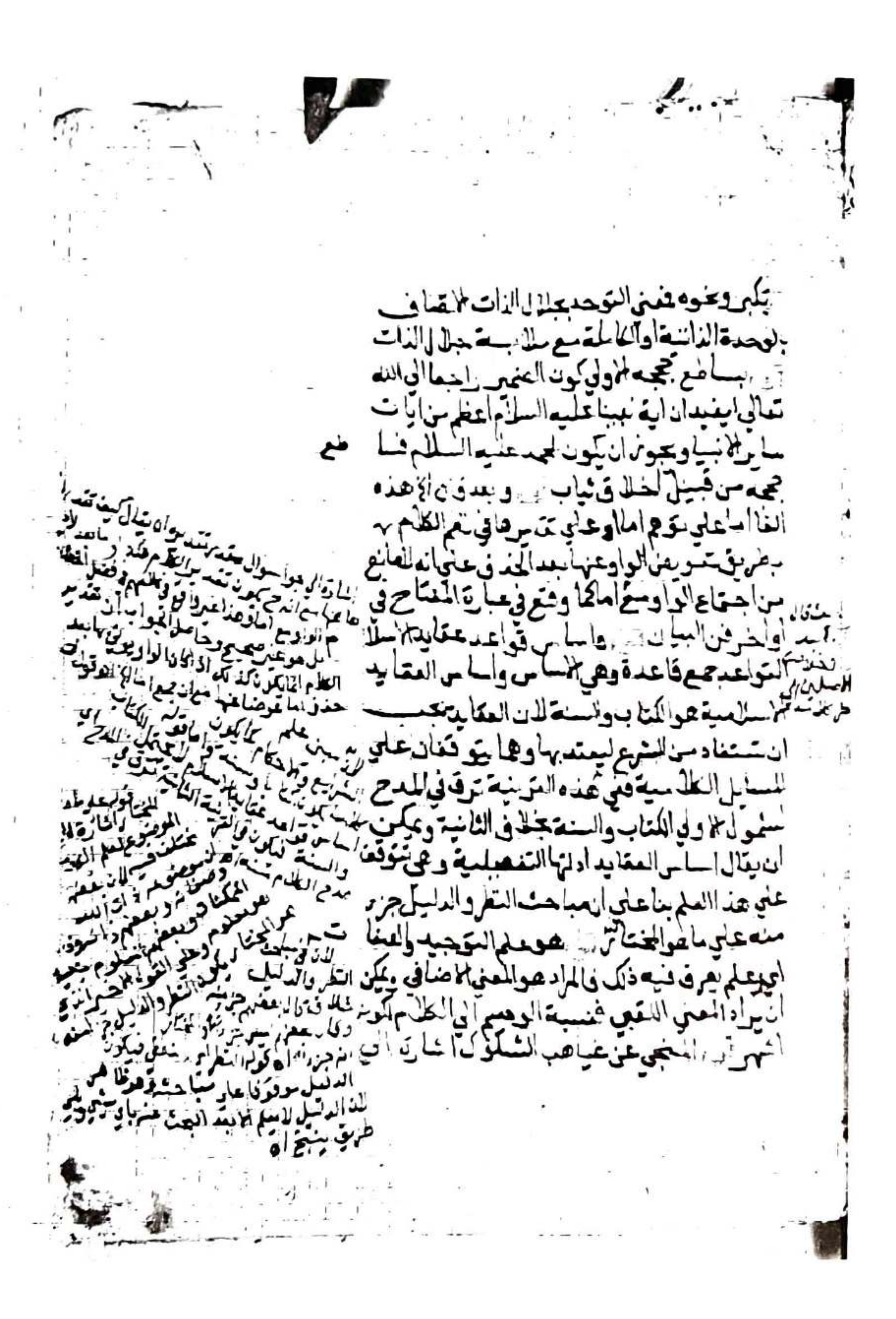
صورة الصفحة الأخيرة من نسخة لمكتبة الملك سعود



صورة الصفحة الأولى من حاشية الخيالي



صورة الورقة الأولى للخيالي من نسخة


بكى ونحوه فمعنى التوحيد جلال الذات لا اتصاف
بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات
... بسامع محجمة لا ولى كون العممى راجعا الى الله
تعالى اي مفيدا ان اية نبينا عليه السلام اعظم من ايات
سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد عليه السلام فما
محجمة من قبيل لخلاق ثياب ... وبعد في الا هذه
الفاء اما على توهم اما وعلى تقديرها في نظم الكلام
بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه المانع
من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في
... اواخر فن البيان ... واساس قواعد عقايد الاسلام
القواعد جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقايد
الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقايد يجب
ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على
المسايل الكلامية ففي هذه الترتيبة ترقٍ في المدح
لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن
ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية وهي تتوقف
على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء
منه على ما هو المختار ... هو علم التوحيد والصفات
اي علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن
ان يراد المعنى اللقبي فنسبة الرسم الى الكلام لكونه
اشهر ... المنجي عن غياهب الشكوك اشارة الى

صورة الورق الأولى من حاشية الخيالي - الأزهرية ٣: ١٥١

الورقة الأولى من حاشية عبد الحكيم السيالكوتي

ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة [illegible]
فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل التقدير لا يثبت [illegible]
ويمكن ان يقال ان مقصد الشارح ان الآية على عمومها باق ولا تحصيل [illegible]
وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين و[illegible]
يخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض [illegible]
الذي اورده المحشي قوله لكن الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى [illegible]
آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسبب قوله
وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها في حديث ابن عباس رضي الله
احمز الاعمال اخرها اي اشقها واقويها كذا في الصحاح قوله وبه يظهر ان
هذا الوجه ايضا يفيد الخ لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره يتجه في عامة الملك
بالنسبة الى عامة البشر اعني اتقياء المومنين فيتم الدليل على عموم هذا تمام
ما اردت ايراده في هذا الكتاب مستعينا بالملك الوهاب عليه التكلان في كل باب
الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام
بعنايت ايزد جل جلاله وعم نواله حاشية [illegible] شهر شوال [illegible] بيد الراجي الى الله
تعالى محمد قاسم زيارتگاهي صورت يافت وفقنا الله تعالى بما يحب ويرضى
وختم اعمالنا واقوالنا واحوالنا بالخير والحسنى ٥ تم ٥ تم ٥

[illegible]

صورة الصفحة الاخيرة من نسخة

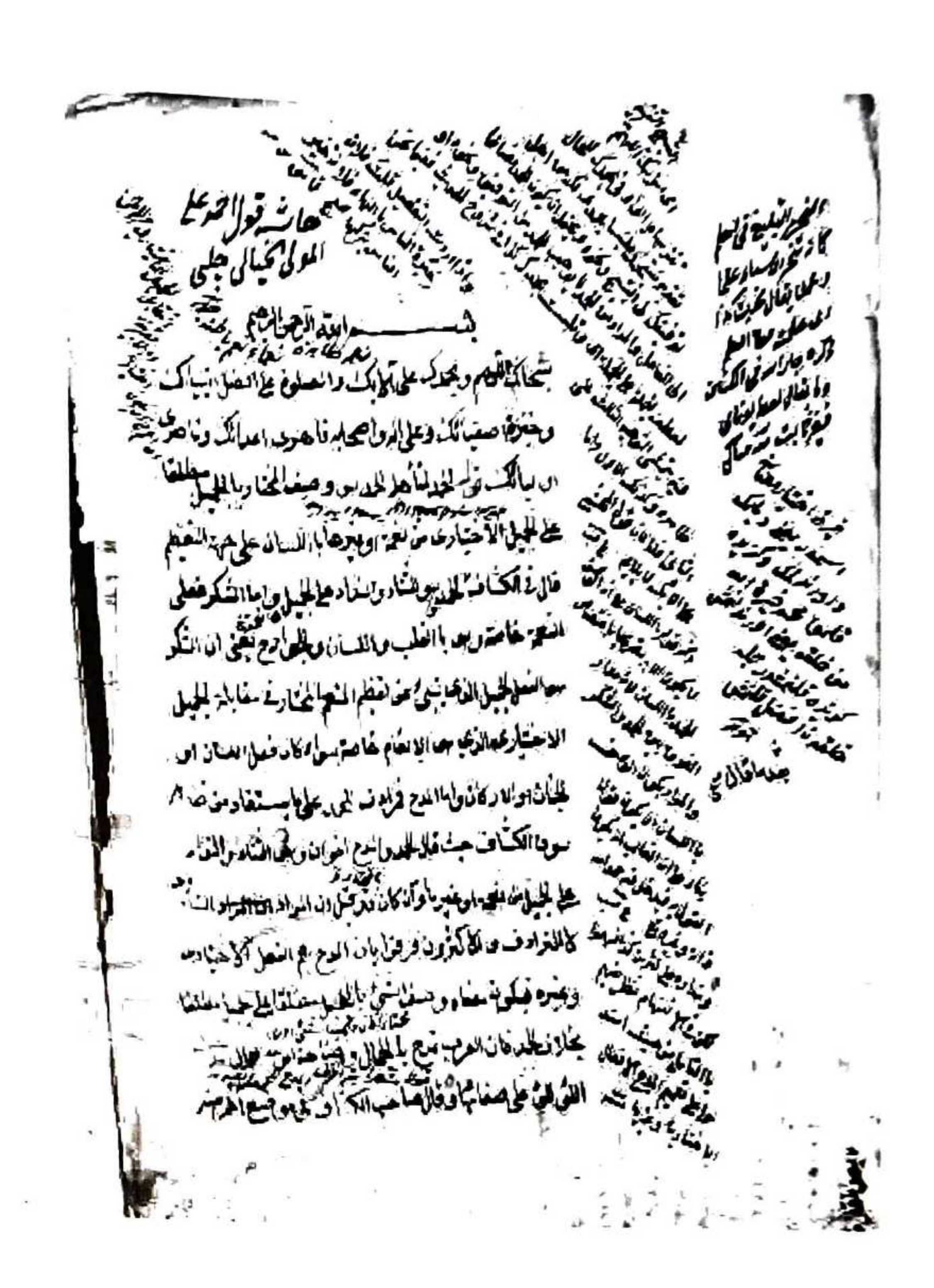
صورة الصفحة الأولى من النسخة الحجرية
الهندية لحاشية السيالكوتي

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله وملابسة الابتداء) اي ملابسة فاعل الابتداء بهما اذ معنى كون الباء للملابسة هو تلبس فاعل الفعل بمدخولها لا تلبس الفعل بمدخولها فان ذلك معنى كونها للصلة كما ذكروا (قوله فمن جعلهما الى آخره) الاولى تقديم الجمل الثاني وتأخير الاول اذ العمل بالحديث انما يجب بعد حمله على احدهما بحتمله لا الجمل بعد ا … قوله ومن الثالث الى آخره) اي وذلك ان تجعل الـ … بالمفعول للتوحيد والمجرور بالباء كالاشياء والخلق … ل ذاته سببية (اقول الظاهر انه لا حاجة ا … يكفي ان يقال لصل التركيب توحد الله ذاته … انه بنفسه كما قيل في مثال توحده الله بعصمته فحينئذ يرجع الى ما ذكره القائل الآتي من ان معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فيسقط ما اورده عليه بقوله فلا يساعده العبارة كما لا يخفى واما ما يوهمه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من الافعال المتعدية كالعصمة فالظاهر انه ليس بثابت بل ذكر العصمة المتعدية اتفاقي على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره القائل فالايراد ساقط جدا (قوله ومن قال الى آخره)

صورة الصفحة الأولى من النسخة الحجرية

لحاشية الكفوي على العصام



حاشية قول أحمد على المولى الخيالي جلبي

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم وبحمدك على آلائك والصلوة على أفضل أنبيائك

[illegible]

[illegible]

على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها باللسان على جهة التعظيم

قال في الكشاف الحمد هو الثناء والنداء على الجميل وأما الشكر فعلى

النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح [illegible]

[illegible]

صورة الصفحة الأولى من قول أحمد - سعود ٦٤٢٢

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مَتنُ العَقَائدِ النَّسَفِيَّة

قَالَ أَهْلُ الحَقِّ: حَقَائقُ الأشْيَاءِ ثَابِتَةٌ، والعِلْمُ بِهَا مُتَحقِّقٌ خلافًا للسُّوفِسْطَائيَّة.

وأسبَابُ العِلْم للخَلْقِ ثَلاثَةٌ: الحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ، وَالخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ.

فالحَوَاسُّ خمْسٌ: السَّمْعُ والبَصَرُ، والشَّمُّ، والذَّوقُ، واللَّمْسُ، وبكُلِّ حَاسَّةٍ مِنهَا يُوقَفُ عَلَى مَا وُضِعَتْ هِيَ لَهُ.

والخَبَرُ الصَّادِقُ عَلَى نَوْعَينِ: أَحَدِهِمَا الخَبَرُ المُتَواتِرُ، وَهوَ الخَبَرُ الثَّابِتُ على أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لا يُتصوَّرُ تَواطُؤهُم، عَلَى الكَذِبِ، وَهوَ مُوجِبٌ للعِلْمِ الضَّرُورِيِّ، كالعِلْمِ بالمُلُوكِ الخَالِيَةِ في الأَزْمِنَةِ المَاضِيَةِ والبُلدَانِ النَّائِيَةِ.

والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، وهو يوجب العلم الاستدلالي، والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات.

وأما العقل فهو سبب للعلم أيضًا، وما ثبت منه بالبداهة فهو ضروري، كالعلم بأن كل الشيء[1] أعظم من جزئه.

وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي[2].

والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق.

والعَالَم بجميعِ أَجْزَائِهِ مُحْدَثٌ؛ إذ هو أعيان وأعراض، فالأعيان ما له[3]

---

(١) في نسخة: (شيء).

(٢) في نسخة: (كسبي).

(٣) في نسخة: (ما يكون له).

قيام بذاته، وهو إما مركب وهو الجسم، أو غير مركب، كالجوهر، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، والعرض ما لا يقوم بذاته، ويحدث في الأجسام والجواهر، كالألوان والأكوان والطعوم والروائح.

والمحدث للعالم هو الله تعالى، الواحد، القديم، الحي، القادر، العليم، السميع، البصير، الشائي، المريد[1]، ليس بعرضٍ، ولا جسمٍ، ولا جوهرٍ، ولا مصورٍ، ولا محدودٍ، ولا معدودٍ، ولا متبعضٍ، ولا متجزئٍ، ولا متركبٍ، ولا متناهٍ، ولا يُوصف بالماهية، ولا بالكيفية، ولا يتمكن في مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا يشبهه شيء، ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء.

وله صفات أزلية قائمة بذاته، وهي لا هو ولا غيره.

وهي العلم، والقدرة، والحياة، والقوة، والسمع، والبصر، والإرادة، والمشيئة، والفعل، والتخليق، والترزيق، والكلام، وهو متكلم بكلامٍ هو صفة له، أزلية، ليس من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة منافية للسكوت والآفة، والله تعالى متكلم بها آمر ناهٍ مخبر.

والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو مكتوبٌ في مصاحفنا، محفوظٌ في قلوبنا، مقروءٌ بألسنتنا، مسموعٌ بآذاننا، غير حالٍّ فيها.

والتكوين صفة لله تعالى أزلية، وهو تكوينه تعالى للعالم، ولكل جزء من أجزائه [لا في الأزل، بل] لوقت وجوده [على حسب علمه وإرادته][2]، وهو غير المكون عندنا.

والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته تعالى.

ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل، وَرَدَ الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة، فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى.

---

(١) ليست في نسخ الشرح للسعد.

(٢) ما بين [] سقط من بعض النسخ.

والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها، من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان، وهي كلها بإرادته ومشيئته وحُكمه وقضيته وتقديره.

وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها.

والحسن منها برضاء الله تعالى، والقبيح منها ليس برضاه.

والاستطاعة مع الفعل، وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل، ويقع هذا الاسم على سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة.

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه.

وما يُوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان، وما أشبهه، كل ذلك مخلوق لله تعالى، لا صنع للعبد في تخليقه.

والمقتول ميت بأجله، والموت قائم بالميت، مخلوق لله تعالى، والأجل واحد.

والحرام رزق، وكلٌّ يستوفي رزق نفسه: حلالاً كان أو حرامًا، ولا يتصور ألا يأكل إنسان رزقه، أو يأكل رزق غيره.

والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء.

وما هو الأصلح للعبد، فليس ذلك بواجبٍ على الله تعالى.

وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين، وتنعيم أهل الطاعة في القبر [بما يعلمه الله تعالى ويريده](١) وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية.

والبعث حق والوزن حق، والكتاب حق، والسؤال حق، والحوض حق، والصراط حق، والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان، لا تفنيان ولا يفنى أهلهما.

والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان، ولا تدخله في الكفر.

---

(١) ما بين [] سقط من بعض النسخ.

والله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر.

ويجوز العقاب على الصغيرة، والعفو عن الكبيرة إذا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر.

والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر، وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار.

والإيمان هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ من عند الله تعالى والإقرار به.

فأما الأعمال فهي تتزايد في نفسها، والإيمان لا يزيد ولا ينقص.

والإيمان والإسلام واحدٌ.

وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صحَّ له أن يقول: أنا مؤمن حقًا، ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

والسعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد، والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى، ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته.

وفي إرسال الرسل حكمة، وقد أرسل الله رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين.

وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادات.

وأول الأنبياء آدم عليه السلام، وآخرهم محمد ﷺ، وقد روي بيان عدتهم في بعض الأحاديث، والأولى ألا يقتصر على عدد في التسمية؛ فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨] ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم، أو يخرج منهم من هو فيهم، وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى، صادقين ناصحين.

وأفضل الأنبياء - عليهم السلام- محمد ﷺ».

والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة.

ولله كتب أنـزلها على أنبيائه، وبيَّن فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده.

والمعراج لرسول الله ﷺ في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العُلا حقٌ.

وكرامات الأولياء حق، فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة، والمشي على الماء وفي الهواء وكلام الجماد والعجماء واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الأعداء، وغير ذلك من الأشياء، ويكون ذلك معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحدٍ من أمته؛ لأنه يظهر بها أنه ولي، ولن يكون وليًا إلا وأن يكون محقًا في ديانته، وديانته الإقرار برسالة رسوله.

وأفضل البشر بعد نبينا ﷺ أبو بكر الصديق، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذي النورين، ثم علي المرتضى، وخلافتهم على هذا الترتيب.

والخلافة ثلاثون سنة، ثم بعدها ملك وإمارة.

والمسلمون لابد لهم من إمام، يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسدِّ ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجُمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم.

ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرًا، لا مختفيًا ولا منتظرًا، ويكون من قريشٍ ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم، وأولاد علي رضي الله عنه.

ولا يشترط [في الإمام] أن يكون معصومًا، ولا أن يكون أفضل أهل زمانه، ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة، سائسًا قادرًا على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود دار الإسلام، وإنصاف المظلوم من الظالم.

ولا ينعزل الإمام بالفسق والجور.

وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر، ويصلى على كل بر وفاجر.

ويكف عن ذكر الصحابة إلا بخير.

ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي ﷺ.

ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر، ولا نُحرم نبيذ التمر.

ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء، ولا يصل العبد إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي.

والنصوص [تحمل] على ظواهرها؛ فالعدول عنها إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن إلحاد وكفر، وردُّ النصوص كفر واستحلال المعصية كفر، والاستهانة بها كفر، والاستهزاء بالشريعة كفر[١] واليأس من الله تعالى كفر، والأمن من الله تعالى[٢] كفر، وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر.

والمعدوم ليس بشيء.

وفي دعاء الأحياء للأموات وتصدقهم عنهم نفع لهم.

والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات.

وما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة من خروج الدجال ودابة الأرض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام [من السماء][٣] وطلوع الشمس من مغربها، فهو حق.

والمجتهد قد يخطئ ويصيب.

ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامَّة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة.

تمت العقائد النسفية

والحمد لله رب العالمين

---

(١) في نسخة: (إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي) وفي نسخة: (على الشريعة) بدل (بالشريعة).

(٢) في نسخة: (الأمن من مكر الله).

(٣) سقط من بعض النسخ.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[مقدمة العلامة الشارح]

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته، والصلاة على نبيه محمد، المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته، وعلى آله وأصحابه، هداة طريق الحق وحماته.

[الأحكام الشرعية نوعان]

وبعد . . . فإن مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساس قواعد عقائد الإسلام هو علم التوحيد والصفات، الموسوم بالكلام، المنحى عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام، وإن المختصر المسمى بـ«العقائد» للإمام الهمام، قدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين «عمر النسفي» ـ أعلى الله درجته في دار السلام ـ يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد، في ضمن فصول، هي للدين قواعد وأصول، وأثناء نصوص، هي لليقين جواهر وفصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب.

[سبب تصنيف شرح العقائد]

حاولت أن أشرحه شرحًا يفصل مجملاته، ويبين معضلاته، وينشر مطوياته، ويظهر مكنوناته، مع توجيه للكلام في تنقيح، وتنبيه على المرام في توضيح، وتحقيق للمسائل غِبّ[1] تقرير، وتدقيق للدلائل إثر تحرير، وتفسير

(١) غِب الأمر؛ أي: بعده.

للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد مع تجريد، طاويًا كشح المقال عن الإطالة والإملال، ومتجافيًا عن طرفي الاقتصاد: الإطناب والإخلال، والله الهادي إلى سبيل الرشاد، والمسؤول لنيل العصمة والسداد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

[الكلام على علم التوحيد]

اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى: فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى: أصلية واعتقادية.

والعلم المتعلق بالأولى يسمى: علم الشرائع والأحكام؛ لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها، وبالثانية علم التوحيد والصفات؛ لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده.

وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابًا وفصولاً، وتقرير مباحثهما فروعًا وأصولاً، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات.

وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بـ«الفقه»، ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بـ«أصول الفقه»، ومعرفة العقائد عن أدلتها بـ«الكلام»؛ لأن عنوان مباحثه: كان قولهم الكلام في كذا وكذا؛ ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعًا وجدالاً، حتى أن بعض المتغلبة قتل كثيرًا من أهل الحق؛ لعدم قولهم بخلق القرآن، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة، ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم

لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزًا، ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب، ولأنه أكثر العلوم خلافًا ونزاعًا، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام، ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيرًا في القلب وتغلغلاً فيه، فسمى بالكلام المشتق من الكلم، وهو الجرح، وهذا هو كلام القدماء، ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية، خصوصًا المعتزلة؛ لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة الصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ في باب العقائد، وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري ـ رحمه الله ـ يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن: قد اعتزل عنا، فسموا المعتزلة، وهم سموا أنفسهم «أصحاب العدل والتوحيد» لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى، ونفي الصفات القديمة عنه.

ثم إنهم قد توغلوا في علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام، وشاع مذهبهم فيما بين الناس، إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة أُخوة مات أحدهم مطيعًا، والآخر عاصيًا، والثالث صغيرًا؟

فقال الأستاذ: الأول: يثاب بالجنة، والثاني: يعاقب بالنار، والثالث: لا يثاب ولا يعاقب.

قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لِـمَ أمتني صغيرًا، وما أبقيتني إلى إن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة؟ ماذا يقول الرب تعالى؟

فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم منك أنك إن كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا.

قال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لِـمَ لم تمتني صغيرًا لئلا أعصي فلا أدخل النار؟ فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي.

وترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال آراء المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة، ومضى عليه الجماعة، فسموا أهل السنة والجماعة، ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة؛ ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جرًا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين.

(وبالجملة): هو أشرف العلوم؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فإنما هو للمتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات.

ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثم منها إلى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الأعيان والأعراض، وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم.

فقال: **(قال أهل الحق)** وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد، والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل، وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة، ويقابله الكذب، وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم: مطابقته للواقع، ومعنى حقيته: مطابقة الواقع إياه.

[القول في حقائق الأشياء]

(حقائق الأشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان

الناطق للإنسان بخلاف، مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من العوارض.

وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية، والشيء عندنا: الموجود، والثبوت والتحقق والوجود والكون: ألفاظ مترادفة، معناها بديهي التصور. فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوًا، بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة.

قلنا: المراد إن ما نعتقده حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر، كما يقال: «واجب الوجود موجود»، وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان، ليس مثل قولك:

الثابت ثابت ولا مثل   أنا أبو النجم وشعري شعري

على ما لا يخفى.

وتحقيق ذلك: إن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيئًا مفيدًا بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدًا، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك لغوًا **(والعلم بها)** أي: بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها **(متحقق)**. وقيل: المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق.

والجواب: إن المراد: الجنس، ردًّا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها.

[الرد على المنكرين]

(خلافًا للسوفسطائية) فإن منهم: من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم العنادية.

ومنهم: من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر، أو عرضًا فعرض، أو قديمًا فقديم، أو حادثًا فحادث، وهم العندية.

ومنهم: من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبوته ويزعم أنه شاك، وشاك في أنه شاك، وهلم جرًّا، وهم اللاأدرية.

لنا تحقيقًا: إنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان، وإلزامًا: إنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت، وإن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق؛ لكونه نوعًا من الحكم، فثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق، ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية.

قالوا: الضروريات منها حسيات، والحس قد يغلط كثيرًا، كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراوى يجد الحلو مُرًّا، ومنها بديهيات، وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة، والنظريات فرع الضروريات، ففسادها فسادها؛ ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء.

قلنا: غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط، والاختلاف في البديهي؛ لعدم الألف، أو الخفاء في التصور لا ينافى البداهة، وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا تنافى حقيقة بعض النظريات، والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، خصوصًا اللاأدرية؛ لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار؛ ليعترفوا أو يحترقوا.

و«سوفسطا» اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف؛ لأن «سوفا» معناه: العلم والحكمة، و«اسطا» معناه: المزخرف والباطل والغلط، ومنه اشتقت السفسطة، كما اشتقت الفلسفة من «فيلاسوفا» أي: محب الحكمة.

[أسباب العلم]

(**وأسباب العلم**) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به؛ أي: يتضح ويظهر ما يذكر، ويمكن أن يعبر عنه موجودًا كان أو معدومًا، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية، بخلاف قولهم: صفة توجب تميُّزًا لا يحتمل النقيض، فإنه وإن كان شاملاً لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على ما زعموا، لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات، هذا

ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن؛ لأن العلم عندهم مقابل للظن.

(للخلق) أي: للمخلوق من الملك والإنس والجن، بخلاف علم الخالق تعالى؛ فإنه لذاته لا لسبب من الأسباب.

(ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل) بحكم الاستقراء، ووجه الضبط: أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس، وإلا فالعقل.

فإن قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى؛ لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار للإحراق، هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك، والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل، والآلة كالحس، والطريق كالخبر، لا ينحصر في الثلاثة، بل ها هنا أشياء أُخر، مثل الوجدان والحدس والتجربة، ونظر العقل بمعنى: ترتيب المبادئ والمقدمات.

قلنا: هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب، ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادًا من الخبر الصادق جعلوه سببًا آخر، ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك، ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجريبيات والبديهيات والنظريات، وكان مرجع الكل إلى العقل جعلوه سببًا ثالثًا يفضي إلى العلم بمجرد التفات، أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات، فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعًا وعطشًا، وأن الكل أعظم من الجزء، وأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن «السقمونيا» مسهل، وأن العالم حادث هو العقل وإن كان في البعض باستعانة الحس.

(فالحواس) جمع: حاسة، بمعنى: القوة الحساسة.

(خمس) بمعنى: إن العقل حاكم بالضرورة بوجودها. وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية.

(السمع) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ، يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى: إن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك.

(والبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان، فتتأديان إلى العينين، يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات، والحُسن والقُبح، وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة.

(والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.

(والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم، ووصولها إلى العصب.

(واللمس) وهي قوة منبثة في جميع البدن، تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به.

(وبكل حاسة منها) أي: الحواس الخمس **(يوقف)** أي: يطلع **(على ما وضعت هي)** أي: تلك الحاسة **(له)** يعني: إن الله ﷻ قد خلق كلاً من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات، والذوق للمطعوم، والشم للروائح، لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى.

وأما إنه هل يجوز أو يمتنع ذلك؟ ففيه خلاف، والحق: الجواز، لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً.

فإن قيل: أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معًا؟

قلنا: لا، بل الحلاوة تدرك بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان.

(والخبر الصادق) أي: المطابق للواقع، فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقًا، أو لا تطابقه فيكون كاذبًا، فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر، وقد يقالان بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به، ولا على ما هو به؛ أي: الإعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر، ومن ها هنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف، وفي بعضها خبر الصادق بالإضافة.

(على نوعين: أحدهما: الخبر المتواتر) سمي بذلك؛ لما أنه لا يقع دفعة، بل على التعاقب والتوالي.

(وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم) أي: لا يجوِّز العقل توافقهم **(على الكذب)** ومصداقه: وقوع العلم من غير شبهة.

(وهو) بالضرورة **(موجب للعلم الضروري، كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية، والبلدان النائية)** يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة، والأول أقرب، وإن كان أبعد فها هنا أمران:

فالأول: إن المتواتر موجب للعلم، وذلك بالضرورة، فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد، وأنه ليس إلا بالإخبار.

والثاني: إن العلم الحاصل به ضروري؛ وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره، حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات، وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام، واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع.

فإن قيل: خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين.

وأيضًا: جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع؛ لأنه نفس الآحاد، فلا يفيد الخبر المتواتر العلم.

قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوة الحبل المؤلف من الشعرات.

فإن قيل: الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف، ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر،

والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة.

قلنا: ممنوع، بل قد تتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الإلف والعادة، والممارسة والإخطار بالبال، وتصورات أطراف الأحكام، وقد يختلف فيه مكابرةً وعنادًا، كالسوفسطائية في جميع الضروريات.

(والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيد) أي: الثابت رسالته **(بالمعجزة)** والرسول: إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي؛ فإنه أعم، والمعجزة: أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى.

(وهو) أي: خبر الرسول **(يوجب العلم الاستدلالي)** أي: الحاصل بالاستدلال؛ أي: النظر في الدليل، وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري.

وقيل: قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر، فعلى الأول: الدليل على وجود الصانع هو العالم، وعلى الثاني: قولنا: العالم حادث، وكل حادث له صانع.

وأما قولهم: الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، فبالثاني أوفق. وأما كونه موجبًا للعلم، فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقًا له في دعوى الرسالة كان صادقًا فيما أتى به من الأحكام، وإذا كان صادقًا يقع العلم بمضمونها قطعًا، وأما إنه استدلالي: فلتوقفه على الاستدلال، واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه فهو صادق، ومضمونه واقع.

(والعلم الثابت به) أي: بخبر الرسول **(يضاهي)** أي: يشابه **(العلم الثابت بالضرورة)** كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات **(في التيقن)** أي: عدم احتمال النقيض **(والثبات)** أي: عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وإلا لكان جهلاً أو ظنًّا أو تقليدًا.

فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط، فيرجع إلى القسم الأول.

قلنا: الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك

أو بغير ذلك إن أمكن، وأما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول.

فإن قيل: فإذا كان متواترًا أو مسموعًا من في رسول ﷺ كان العلم الحاصل به ضروريًا، كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليًّا.

قلنا: العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول ﷺ؛ لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الإخبار به، وفي المسموع من في رسول الله ﷺ هو إدراك الألفاظ، وكونها كلام رسول ﷺ، والاستدلالي: هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً: قوله ﷺ: «**البينة على المدعي، واليمين على من أنكر**» علم بالتواتر أنه خبر الرسول ﷺ، وهو ضروري، ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي، وهو استدلالي.

فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى، وخبر الملك، وخبر أهل الإجماع، والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدوم «زيد» عند تسارع قومه إلى داره.

قلنا: المراد بالخبر: خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرًا، مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيدًا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول ﷺ، فحكمه حكم خبر الرسول، وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر، وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده، بل بالنظر في الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة.

قلنا: وكذلك خبر الرسول؛ ولهذا جعل استدلاليًّا.

(وأما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المعني بقولهم: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

وقيل: جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة.

(فهو سبب العلم أيضًا) صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات، وبعض الفلاسفة في الإلهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء.

والجواب: إن ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل

مفيد للعلم، على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم فيتناقض، فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد.

قلنا: إما أن يفيد شيئًا فلا يكون فاسدًا، أو لا يفيد فلا يكون معارضة.

فإن قيل: كون النظر مفيدًا للعلم إن كان ضروريًا لم يقع فيه خلاف، كما في قولنا: «الواحد نصف الاثنين» وإن كان نظريًا لزم إثبات النظر بالنظر، وإنه دور.

قلنا: الضروري قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور في الإدراك، فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء، واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار. والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، كما يقال: قولنا: «العالم متغير، وكل متغير حادث» يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك لخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحًا مقرونًا بشرائطه، فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدًا للعلم، وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب.

(وما ثبت منه) أي: من العلم الثابت بالعقل **(بالبداهة)** أي: بأول التوجه من غير احتياج إلى تفكير **(فهو ضروري، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه)** فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء، والأعظم لا يتوقف على شيء، ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان ـ كاليد مثلاً ـ قد يكون أعظم من الكل، فهو لم يتصور معنى الكل والجزء.

(وما ثبت به بالاستدلال) أي: بالنظر في الدليل، سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول، كما إذا رأى نارًا فعلم أن لها دخانًا أو من المعلول على العلة، كما إذا رأى دخانًا فعلم أن هناك نارًا، وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال.

(فهو اكتسابي) أي: حاصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل، والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء، وتقليب الحدقة، ونحو ذلك في الحسيات، فالاكتسابي أعم من الاستدلالي؛ لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس، كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار.

وأما الضروري: فقد يقال في مقابلة الاكتسابي، ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق، وقد يقال في مقابلة الاستدلالي، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل، فمن ها هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيًا؛ أي: حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضروريًا؛ أي: حاصلاً بدون الاستدلال، فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب «البداية» حيث قال: إن العلم الحادث نوعان:

ضروري: وهو ما يحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده وتغير أحواله.

واكتسابي: وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد، وهو مباشرة أسبابه، وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، ونظر العقل.

ثم قال: والحاصل من نظر العقل نوعان:

ضروري: يحصل بأول النظر من غير تفكر، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء.

واستدلالي: يحتاج فيه إلى نوع تفكر، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان.

(والإلهام) المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض **(ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق)** حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة، وكان الأولى أن يقول: «أسباب العلم بالشيء» إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات، إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له، ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم.

وقد ورد القول به في الخبر **(نحو قوله ﷺ: «ألهمني ربي»)** وحكي عن كثير من السلف.

وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد: فقد يفيدان الظن والاعتقاد

الجازم الذي لا يقبل الزوال، فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة.

[حدوث العالم]
[العالم بجميع أجزائه محدث]

(والعالم) أي: ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع، يقال: عالم الأجسام، وعالم الأعراض، وعالم النبات، وعالم الحيوان، إلى غير ذلك، فتخرج صفات الله تعالى؛ لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها.

(بجميع أجزائه) من السماوات وما فيها، والأرض وما عليها **(محدث)** أي: مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى: إنه كان معدومًا فوجد، خلافًا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع بمعنى: إنها لم تخلُ قط عن صورة، نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه.

[دليل حدوث العالم وتقسيمه إلى أعيان وأعراض]

ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله: **(إذ هو)** أي: العالم **(أعيان وأعراض)** لأنه إن قام بذاته فعين، وإلا فعرض، وكل منهما حادث لما سنبين، ولم يتعرض له المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر، كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل.

(فالأعيان ما) أي: ممكن يكون **(له قيام بذاته)** بقرينة جعله من أقسام العالم، ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين: أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه؛ أي: محله الذي يقومه.

ومعنى وجود العرض في الموضوع: هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع، ولهذا يمتنع الانتقال عنه، بخلاف وجود الجسم في الحيز، لأن وجوده في نفسه أمر، ووجوده في الحيز أمر آخر، ولهذا ينتقل عنه.

وعند الفلاسفة: معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه عن محل يقومه، ومعنى قيامه بشيء آخر: اختصاصه به، بحيث يصير الأول نعتًا والثاني منعوتًا، سواء أكان متحيزًا كما في سواد الجسم، أو لا كما في صفات الله تعالى والمجردات.

(وهو) أي: ما له قيام بذاته من العالم **(إما مركب)** من جزءين فصاعدًا عندنا **(وهو الجسم)** وعند البعض لابد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة؛ أعني: الطول والعرض والعمق، وعند البعض من ثمانية أجزاء؛ ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة، وليس هذا نزاعًا لفظيًّا راجعًا إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء، بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه هل يكفي فيه التركيب من جزءين أم لا؟

احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد: إنه أجسم من الآخر، فلولا أن مجرد التركيب كافٍ في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية، وفيه نظر؛ لأن أفعل من الجسامة بمعنى: الضخامة وعظم المقدار، يقال: جسم الشيء؛ أي: عظم، فهو جسيم، وجسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.

(أو غير مركب كالجوهر) يعني: العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً ولا وهمًا ولا فرضًا عقليًّا.

(وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل: وهو الجوهر احترازًا عن ورود المنع، فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل لابد من إبطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة من الأبدان ليتم ذلك.

وعند الفلاسفة: لا وجود للجوهر الفرد؛ أعني: الجوهر الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم إنما هو من الهيولي والصورة.

وأقوى أدلة إثبات الجزء: أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم؛ إذ لو ماسته بجزءين لكان فيهما خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي، وأشهرها عند المشايخ وجهان:

الأول: إنه لو كان كل عين منقسمًا لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر

من الجبل؛ لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي.

والثاني: إن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته وإلا لما قبل الافتراق، فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعًا للعجز، وإن لم يمكن ثبت المدعي، والكل ضعيف، أما الأول: فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة، وهو لا يستلزم ثبوت الجزء؛ لأن حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل.

وأما الثاني والثالث: فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل، وأنها غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية، وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به، والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء، وأما أدلة النفي أيضًا: فلا تخلو عن ضعف، ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف.

فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟

قلنا: نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل: إثبات الهيولي والصورة المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد، وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السماوات، وامتناع الخرق والالتئام عليها.

(والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره؛ بأن يكون تابعًا له في التحيز، أو مختصًا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق، لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما يتوهم، فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض.

(ويحدث في الأجسام والجواهر) قيل: هو من تمام التعريف، احترازًا عن صفات الله تعالى.

(كالألوان) وأصولها. قيل: السواد والبياض.

وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة أيضًا، والبواقي بالتركيب.

(والأكوان) وهي: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

(والطعوم) وأنواعها تسعة: وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة، ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى.

(والروائح) وأنواعها كثيرة، وليست لها أسماء مخصوصة، والأظهر أن ما عدا الأكوان لا يعرض إلا للأجسام، فإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض، والأعيان أجسام وجواهر، فنقول: الكل حادث.

أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة، كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل، وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك، فإن القدم ينافي العدم؛ لأن القديم إن كان واجبًا لذاته فظاهر، وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب؛ إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثًا بالضرورة، والمستند إلى الموجب القديم قديم.

[ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة]

وأما الأعيان: فلأنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

أما المقدمة الأولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وأما عدم الخلو عنهما فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز، فإن كان مسبوقًا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقًا يكون آخر في ذلك الحيز، بل في حيز آخر فهو متحرك، وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد.

فإن قيل: يجوز ألا يكون مسبوقًا بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث، فلا يكون متحركًا، كما لا يكون ساكنًا.

قلنا: هذا المنع غير مضر؛ لما فيه من تسليم المدعى على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان، وتجددت عليها الأعصار والأزمان، وأما حدوثهما: فلأنهما من الأعراض، وهي غير باقية، ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيها، ولأن

كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار، وكل سكون فهو جائز الزوال؛ لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة، وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه.

وأما المقدمة الثانية: فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو محال، وها هنا أبحاث:

- **الأول**: أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا أصلاً، كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة.

والجواب: إن المدعي حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات، وهو الأعيان المتحيزة والأعراض؛ لأن أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات.

- **الثاني**: إن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض؛ إذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده، كالأعراض القائمة بالسماوات من الأشكال والامتدادات والأضواء.

والجواب: إن هذا غير مخل بالغرض؛ لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض ضرورة أنها لا تقوم إلا بها.

- **الثالث**: إن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، ومعنى أزلية الحركات الحادثة: إنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية، وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلّمون أنه لا شيء من جزئيات الحركات بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة.

والجواب: إنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات.

- **الرابع**: إنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي.

والجواب: إن الحيز عند المتكلمين هو: الفراغ الموهوم الذي يشغله

الجسم وينفذ فيه أبعاده، ولما ثبت أن العالم محدث، ومعلوم أن المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت أن له محدثًا.

[وجود الله تعالى]
[وأن المحدث للعالم هو الله تعالى والأدلة على ذلك]

(والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي: الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً؛ إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدثًا للعالم ومبدئًا له، مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علمًا على وجود مبدئ له، وقريب من هذا ما يقال: إن مبدئ الممكنات بأسرها لابد أن يكون واجبًا؛ إذ لو كان ممكنًا لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدئًا لها.

وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل، وليس كذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها؛ لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله، بل خارجًا عنها، فتكون واجبًا، فتنقطع السلسلة.

ومن مشهور الأدلة: برهان التطبيق، وهو أن تفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلم جرًا، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد، وهو محال، وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية، فتنقطع الثانية وتتناهى، ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدرٍ متناهٍ، والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهيًا بالضرورة.

وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي

محض؛ فإنه ينقطع بانقطاع الوهم، ولا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان: إحداهما: من الواحد لا إلى نهاية، والثانية: من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما؛ وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات: إنها لا تنتهي إلى أحد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود، فإنه محال.

[الواحدانية]

[الواحد]

(الواحد) يعنى: إن صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة، والمشهور في ذلك بين المتكلمين: برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢] وتقريره: إنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع؛ بأن يريد أحدهما حركة «زيد» والآخر سكونه؛ لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما إذا لا تضاد بين الإرادتين، بل بين المرادين، وحينئذٍ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان أو لا فيلزم عجزهما، أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما، وهو أمارة الحدوث والإمكان؛ لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً.

وهذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر، وبما ذكرنا يندفع ما يقال: إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة؛ لاستلزامها المحال، أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة «زيد» وسكونه معًا.

واعلم أن قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢] حجة إقناعية، والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: ٩١] وإلا فإن أريد الفساد بالفعل -

أي: خروجهما عن هذا النظام المشاهد ـ فمجرد التعدد لا يستلزمه؛ لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد، وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة بطي السماوات ورفع هذا النظام، فيكون ممكنًا لا محالة.

لا يقال: الملازمة قطعية، والمراد بفسادهما: عدم تكونهما؛ بمعنى: إنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال، فلم يكن أحدهما صانعًا فلم يوجد مصنوع؛ لأنا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل، ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان.

فإن قيل: مقتضى كلمة «لو» أن انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الأول، فلا يفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد.

قلنا: نعم بحسب أصل اللغة، لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا: «لو كان العالم قديمًا لكان غير متغير» والآية من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر، فيقع الخبط.

[قدم الله تعالى]

[القديم]

(القديم) هذا تصريح بما علم التزامًا؛ إذ الواجب لا يكون إلا قديمًا؛ أي: ما لا ابتداء لوجوده؛ إذ لو كان حادثًا مسبوقًا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة، حتى وقع في كلام بعضهم: إن الواجب والقديم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم؛ للقطع بتغاير المفهومين، وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق، فإن بعضهم على أن القديم أعم؛ لصدقه على صفات الواجب، بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة.

وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضرير ـ رحمه الله ـ

ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، وقد استدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته؛ بأنه لو لم يكن واجبًا لذاته لكان جائز العدم في نفسه، فيحتاج وجوده إلى مخصص فيكون محدثًا؛ إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيءٍ آخر.

ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية، والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى، فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة، وهذا كلام في غاية الصعوبة، فإن القول بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحيد، والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث، فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهبت إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، وفيه رفض لكثير من القواعد، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق.

[الصفات المعنوية]

[الحي القادر، العليم السميع، البصير الشائي]

(**الحي، القادر، العليم، السميع، البصير، الشائي**) أي: المريد؛ لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات، على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها، وأيضًا قد ورد الشرع بها، وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه.

[مخالفته تعالى للحوادث]

(**ليس بعرض**) لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقومه فيكون ممكنًا، ولأنه يمتنع بقاؤه وإلا لكان البقاء معنى قائمًا به فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال؛ لأن قيام العرض بالشيء معناه: إن تحيزه تابع لتحيزه،

والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته، وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأن القيام معناه التبعية في التحيز، والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله، وحقيقته: الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني.

ومعنى قولنا: «وجد فلم يبقَ»: إنه حدث فلم يستمر وجوده، فلم يكن ثابتًا في الزمان الثاني، وإن القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت، كما في أوصاف الباري تعالى، وأن انتفاء الأجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض.

نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام؛ إذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء، بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة، وبالنسبة إلى البعض بطيئة؛ ولهذا يتبين أن ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة؛ إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات.

(ولا جسم) لأنه متركب ومتحيز، وذلك أمارة الحدوث.

(ولا جوهر) أما عندنا؛ فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيز، وجزء من الجسم، والله تعالى متعالٍ عن ذلك.

وأما عند الفلاسفة: فلأنهم وإن جعلوه اسمًا للموجود لا في موضوع مجردًا كان أو متحيزًا، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، وأما لو أريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المتركب والمتحيز، وذهاب المجسمة والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه.

فإن قيل: كيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟

قلنا: بالإجماع، وهو من الأدلة الشرعية، وقد يقال: إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم

بلغة فهو إذًا بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى، وما يلازم معناه، وفيه نظر من وجهين:

أحدهما: في الترادف.

والثاني: في اتحاد حكمي المترادفين في الإطلاق عليه تعالى.

(**ولا مصوَّر**) أي: ذي صورة وشكل، مثل صورة إنسان أو فرس؛ لأن ذلك من خواص الأجسام، يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات، وإحاطة الحدود والنهايات.

(**ولا محدود**) أي: ذي حد ونهاية.

(**ولا معدود**) أي: ذي عدد وكثرة؛ يعني: ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير، ولا المنفصلة كالأعداد، وهو ظاهر.

(**ولا متبعض ولا متجزئ**) أي: ذي أبعاض وأجزاء.

(**ولا متركب**) منها؛ لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبًا، وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا.

(**ولا متناهٍ**) لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد.

(**ولا يوصف بالماهية**) أي: المجانسة للأشياء؛ لأن معنى قولنا: «ما هو؟»: من أي جنس هو؟ والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة، فيلزم التركيب.

(**ولا بالكيفية**) أي: من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب.

(**ولا يتمكن في مكان**) لأن التمكن عبارة عن نفوذ بُعدٍ في بُعدٍ آخر متحقق أو متوهم يسمونه: المكان، والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار؛ لاستلزامه التجزيء.

فإن قيل: الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه، وإلا لكان متجزئًا.

قلنا: المتمكن أخص من المتحيز؛ لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد، فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان، وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فأما في الأزل فيلزم قدم الحيز أو لا فيكون محلاً للحوادث، وأيضًا إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيًا أو يزيد عليه فيكون متجزئًا، وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما؛ لأنها إما حدود وأطراف للأمكنة، أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.

(ولا يجري عليه زمان) لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر، وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة، والله تعالى منزه عن ذلك.

واعلم أن ما ذكره في باب التنزيهات بعضها يغني عن البعض، إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاءً لحق الواجب في باب التنزيه، وردًا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وآكده، فلم يبالِ بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام.

ثم إن مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود؛ لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والإمكان على ما أشرنا إليه لا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة: ما يمتنع بقاؤه، ومعنى الجوهر: ما يتركب عنه غيره، ومعنى الجسم: ما يتركب هو عن غيره، بدليل قولهم: هذا أجسم من ذاك، وإن الواجب لو تركب فأجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب، أو لا فيلزم النقص والحدوث.

وأيضًا: إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والكيفيات والمقادير، فيلزم اجتماع الأضداد، أو على بعضها، وهي مستوية الأقدام في إفادة المدح والنقص، وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر إلى مخصص، ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثًا، بخلاف مثل العلم والقدرة فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها، وأضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها؛ لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين، وتوسع مجال الطاعنين زعمًا منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية.

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح، وبأن كل موجودين فرضًا لابد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماسًا له، أو منفصلاً عنه، مباينًا له في الجهة، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم فيكون مباينًا للعالم في جهة، فيتحيز فيكون جسمًا أو جزء جسم مصورًا متناهيًا.

والجواب عنه: إن ذلك وهم محض، وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف إيثارًا للطريق الأسلم، أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعًا لمطاعن الجاهلين، وجذبًا لضبع القاصرين سلوكًا للسبيل الأحكم.

(ولا يشبهه شيء) أي: لا يماثله، أما إذا أريد بالمماثلة: الاتحاد في الحقيقة، فظاهر **(أنه ليس كذلك)** وأما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر؛ أي: يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر، فلأن شيئًا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الأوصاف، فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجلّ وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما.

قال في «البداية»: «إن العلم هنا موجود وعرض وعلم محدث جائز الوجود ويتجدد في كل زمان، فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودًا وصفة وقديمًا وواجب الوجود، ودائمًا من الأزل إلى الأبد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه» هذا كلامه، وقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة.

قال الشيخ أبو المعين في «التبصرة»: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدًا مثل لعمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، وما يقوله الأشعرية من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد؛ لأن النبي ﷺ قال: «**الحنطة بالحنطة، مثلاً بمثل**» وأراد به: الاستواء في الكيل لا غير، وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة.

والظاهر أنه لا مخالفة؛ لأن مراد «الأشعري» المساواة من جميع الوجوه

فيما به المماثلة، كالكيل مثلاً، وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام «البداية» أيضًا، وإلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد، فكيف يتصور التماثل؟.

[لا يخرج عن علمه وقدرته تعالى شيء]

(**ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء**) لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصص، مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة، فهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، لا كما زعمت الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات، ولا يقدر على أكثر من واحد.

والدهرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته، والنظام على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح، والبلخي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد.

[صفاته تعالى القائمة بذاته]

(**وله صفات**) لما ثبت من أنه عالم حي قادر إلى غير ذلك، ومعلوم أن كلاً من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود، وليس الكل ألفاظًا مترادفة، وإن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك، لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك، فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا: «الأسود لا سواد له».

وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما، ودلَّ صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالـمًا قادرًا، وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات؛ لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حي، وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء.

وإن الله تعالى عالم، وله علم أزلي شامل، ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في سائر الصفات، بل النزاع في أنه كما أن للعالم منا علمًا هو عرض قائم به، زائد عليه، حادث، فهل لصانع العالم

علم، وهو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه، وكذا جميع الصفات؟ فأنكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا أن صفاته عين ذاته؛ بمعنى: إن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالـمًا، وبالمقدورات قادرًا، إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات.

والجواب: ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة، وهو غير لازم، ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالـمًا وحيًا وقادرًا وصانعًا للعالم ومعبودًا للخلق، وكون الواجب غير قائم بذاته، إلى غير ذلك من المحالات.

(أزلية) لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة؛ لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى.

(قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به، لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره، لكن مرادهم: نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته، ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد؛ لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين، والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته، وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء، فما بال الثمانية أو أكثر؟!

أشار إلى جوابه بقوله: **(وهي لا هو ولا غيره)** يعني: إن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء، والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة، وسموها: الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت الأقانيم ذواتًا متغايرة، ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك؛ للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك متعددة متكثرة، مع أن البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل.

وأيضًا: لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات

وتعددها، متغايرة كانت أو غير متغايرة، فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وألا يجترئ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها؛ أعني: ذات الله ـ تعالى وتقدس ـ ويكون هذا مراد من قال: الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته؛ يعني: إنها واجبة لذات الواجب تعالى.

وأما في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائمًا بذات القديم، واجبًا له غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلهًا حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي أن يقال: الله تعالى قديم بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء؛ لئلا يذهب الوهم إلى أن كلاً منها قائم بذاته، موصوف بصفات الألوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها، والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها.

فإن قيل: هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما لأن نفي الغيرية صريحًا، مثل إثبات العينية ضمنًا، وإثباتها مع نفي العينية صريحًا، جمع بين النقيضين، وكذا نفي العينية صريحًا، جمع بينهما لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فهو عينه، ولا يتصور بينهما واسطة.

قلنا: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يُقدَّر ويتصوَّر وجود أحدهما مع عدم الآخر؛ أي: يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً، فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض.

فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال، والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونه؛ إذ هو منها، فعدمها عدمه، ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثة، فإن قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور، فتكون غير الذات، كذا ذكره المشايخ، وفيه نظر؛ لأنهم إن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع، والعرض مع

المحل؛ إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع؛ لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل، وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقًا.

فإن اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة؛ للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفة، وما ذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد.

لا يقال: المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض، وإن كان محالاً والعالم قد يتصور موجودًا، ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع، بخلاف الجزء مع الكل، فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة؛ إذ لو وجد لما كان واحدًا من العشرة، والحاصل أن وصف الإضافة معتبر، وامتناع الانفكاك حينئذٍ ظاهر؛ لأنا نقول: قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لا يتصور عدمها؛ لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً، ثم يطلب إثبات البعض الآخر، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى، مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل، ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين، كالأب والابن والأخوين، وكالعلة مع المعلول، بل بين الغيرين؛ لأن الغير من الأسماء الإضافية، ولا قائل بذلك.

فإن قيل: لِـمَ لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل، كما في قولنا: «الإنسان كاتب» بخلاف قولنا: «الإنسان حجر» فإنه لا يصح، وقولنا: «الإنسان إنسان» فإنه لا يفيد؟

قلنا: إن هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم والقدرة، مع أن الكلام فيه ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة، واليد من زيد.

وذكر في «التبصرة»: إن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك

جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته؛ وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد، ومتناول لكل فرد من آحاده مع أغياره، فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه؛ لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه، وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها. هذا كلامه، ولا يخفى ما فيه.

[صفاته تعالى الأزلية: العلم، القدرة، الحياة، القوة السمع، البصر، الفعل، والتخليق والترزيق والكلام]

[صفات المعاني]

(وهي) أي: صفاته الأزلية **(العلم)** وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها.

(والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها.

(والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم.

(والقوة) وهي بمعنى: القدرة.

(والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات.

(والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما إدراكًا تامًا لا على سبيل التخيل أو التوهم، ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء، ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات؛ لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث.

(والإرادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون تعلق العلم تابعًا للوقوع.

وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى، وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله: إنه ليس بمكره ولا ساهٍ ولا مغلوب، ومعنى إرادته فعل غيره: إنه أمر به، كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات، ولو شاء لوقع؟!

(والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة أزلية تسمى: التكوين،

وسيجيء تحقيقه، وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق.

(والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به إشارة إلى أن مثل التخليق والتزريق والتصوير والإحياء والإماتة وغير ذلك مما أسند إلى الله تعالى، كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين، لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات وصفات للأفعال.

[مبحث الكلام]

(والكلام) هي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بـ«القرآن» المركب من الحروف؛ وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى، ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، وهي غير العلم؛ إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، وغير الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما لا يريده، كمن أمر عبده قصدًا لإظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا كلامًا نفسيًا على ما أشار إليه الأخطل بقوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقال عمر رضي الله عنه: «إني زورت في نفسي مقالة».

وكثيرًا ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلامًا أريد أن أذكره لك.

والدليل على ثبوت صفة الكلام: إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام، فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية هي: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والتكوين، والكلام.

ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها، وفصَّل الكلام بعض التفصيل، فقال: **(وهو)** أي: الله تعالى **(متكلم بكلام هو صفة له)** ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به، وفي هذا رد على المعتزلة؛ حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره، وليس صفة له **(أزلية)** ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته.

(ليس من جنس الحروف والأصوات) ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض؛ لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء

الحرف الأول بديهي، وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم.

(وهو) أي: الكلام **(صفة)** أي: معنى قائم بالذات **(منافية للسكوت)** الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه.

(والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة كما في الخرس، أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية.

فإن قيل: هذا الكلام إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي؛ إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ.

قلنا: المراد السكوت والآفة: الباطنيان؛ بألا يريد في نفسه التكلم، أو لا يقدر على ذلك، فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده؛ أعني: السكوت والخرس.

(والله تعالى متكلم بها آمرٌ ناهٍ مخبر) يعني: إنه صفة واحدة تتكثر إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات، كالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإن كلاً منها صفة واحدة قديمة، والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات؛ لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد، ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها.

فإن قيل: هذه الأقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها.

قلنا: ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً.

وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر، ومرجع الكل إليه؛ لأن حاصل الأمر: إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار: الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء: الخبر عن طلب الإجابة، ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة، واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد.

فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث، والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه.

قلنا: إن لم نجعل كلامه في الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا فلا إشكال، وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله، فيكفي وجود المأمور في علم الآمر، كما إذا قدر الرجل ابنًا له، فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود، والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة؛ إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى؛ لتنزيهه عن الزمان، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان.

[القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق]

ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضًا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم، كما يطلق على النظم المتلو الحادث، فقال: **(والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق)** وعقب القرآن بكلام الله؛ لما ذكره المشايخ من أنه يقال: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق»، ولا يقال: «القرآن غير مخلوق»؛ لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلاً أو عنادًا، وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهًا على اتحادهما، وقصدًا إلى جري الكلام على وفق الحديث، حيث قال ﷺ: «**القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق**».

ومن قال: «إنه مخلوق» فهو كافر بالله العظيم، وتنصيصًا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين، وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولهذا تترجم المسألة بمسألة خلق القرآن، وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم: يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي، ودليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ أنه تعالى متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام، ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم.

وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق، وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والإنزال والتنزيل، وكونه عربيًّا مسموعًا، فصيحًا

معجزًا، إلى غير ذلك فإنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا؛ لأنا قائلون بحدوث النظم، وإنما الكلام في المعنى القديم، والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلمًا ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها، أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ، على اختلاف بينهم، وأنت خبير بأن المتحرك: من قامت به الحركة لا من أوجدها، وإلا لصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ومن أقوى شبه المعتزلة: إنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترًا، وهذا يستلزم كونه مكتوبًا في المصاحف، مقروءًا بالألسن، مسموعًا بالآذان، وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة.

فأشار إلى الجواب بقوله: **(وهو)** أي: القرآن الذي هو كلام الله تعالى **(مكتوب في مصاحفنا)** أي: بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه **(محفوظ في قلوبنا)** أي: بالألفاظ المخيلة **(مقروء بألسنتنا)** بالحروف الملفوظة المسموعة **(مسموع بآذاننا)** بذلك أيضًا **(غير حال فيها)** أي: مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان، بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى، يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ بالنظم المخيل، ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال: «النار جوهر محرق» يذكر باللفظ ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرفًا.

وتحقيقه: إن للشيء وجودًا في الأعيان، ووجودًا في الأذهان، ووجودًا في العبارة، ووجودًا في الكتابة، والكتابة تدل على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم، كما في قولنا: «القرآن غير مخلوق» فالمراد: حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات، فالمراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا: «قرأت نصف القرآن»، أو المخيلة كما في قولنا: «حفظت القرآن»، أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا: «يحرم للمحدث مس القرآن».

ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة

الأصول بالمكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، وجعلوه اسمًا للنظم والمعنى جميعًا؛ أي: للنظم من حيث الدلالة على المعنى، لا لمجرد المعنى.

[الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى]

أما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع، ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي ـ رحمه الله ـ فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] يسمع ما يدل عليه، كما يقال: «سمعت علم فلان» فموسى ﷺ سمع صوتًا دالاً على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم «الكليم».

فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم، مجازًا في النظم المؤلف لصحَّ نفيه عنه بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه، وأيضًا: المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة، مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة.

قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى، وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصح النفي أصلاً، ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى.

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه: إنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل معناه: إن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالته على المعنى، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية.

وذهب بعض المحققين إلى إن المعنى في قول مشايخنا: «كلام الله تعالى معنى قديم» ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به: ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات، ومرادهم: إن

القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما، وهو قديم، لا كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الأجزاء، فإنه بديهي الاستحالة؛ للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من «بسم الله» إلا بعد التلفظ بالباء، بل بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه، كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء، وتقدم البعض على البعض، والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة؛ لعدم مساعدة الآلة، وهذا هو معنى قولهم: المقروء قديم، والقراءة حادثة، وأما القائم بذات الله تعالى: فلا ترتب فيه، حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء؛ لعدم احتياجه إلى الآلة. هذا حاصل كلامهم.

[التكوين صفة الله تعالى أزلية]

وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائمًا بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة، المشروطة وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة ومرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلامًا مؤلفًا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة، وإذا تلفظ كان كلامًا مسموعًا.

(والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

(صفة لله تعالى) لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكون له، وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفًا له، قائمًا به.

(أزلية) لوجوه:

ـ **الأول**: إنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر.

ـ **الثاني**: إنه وصف ذاته تعالى في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقًا لزم الكذب، أو العدول إلى المجاز، أي: الخالق فيما يستقبل، أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض.

ـ **الثالث**: إنه لو كان حادثًا فإما بتكوين آخر، فيلزم التسلسل، وهو محال، ويلزم منه استحالة تكون العام مع أنه مشاهد، وأما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والأحداث، وفيه تعطيل الصانع.

ـ **والرابع**: إنه لو حدث لحدث إما في ذاته فيصير محلاً للحوادث، أو في غيره، كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل جسم خالقًا، أو مكونًا لنفسه.

ولا خفاء في استحالته، ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية، كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل: كون الصانع ـ تعالى وتقدس ـ قبل كل شيء ومعه وبعده، ومذكورًا بألسنتنا، ومعبودًا لنا، ويميتنا ويحيينا، ونحو ذلك.

والحاصل في الأزل: هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، ولا دليل على كونه ـ أي: التكوين ـ صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين، ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون، كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديمًا لزم قدم المكونات، وهو محال.

أشار إلى الجواب بقوله: **(وهو)** أي: التكوين **(تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته)** فالتكوين باقٍ أزلاً وأبدًا، والمكون حادث بحدوث التعلق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها؛ لكون تعلقاتها حادثة.

وهذا تحقيق ما يقال: إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع، واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد، وهو محال، وإن تعلق فإما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم، وهو باطل، أو لا، فليكن التكوين أيضًا قديمًا مع حدوث المكون المتعلق به.

وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه؛ إذ

القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، والحادث ما يتعلق وجوده به، ففيه نظر؛ لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات، على ما يقول به الفلاسفة، وأما عند المتكلمين، فالحادث ما يكون لوجوده بداية؛ أي: يكون مسبوقًا بالعدم، والقديم بخلافه، ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى؛ لجواز أن يكون محتاجًا إلى الغير صادرًا عنه، دائمًا بدوامه، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات، كالهيولي مثلاً.

نعم إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه، ومن ها هنا يقال: إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولي، وإلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونه بالغير.

والحاصل: إنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وإن وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب، فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المتضافين؛ أعني: الضارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا عينها، حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ، لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وإنكارًا للضروري، فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلابد لتعلقه بالمفعول ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه؛ إذ لو تأخر لانعدم، وهو بخلاف فعل الباري تعالى، فإنه أزلي واجب الدوام، يبقى إلى وقت وجود المفعول.

[سبحانه وتعالى غير المكون]

(وهو غير المكون عندنا) لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة، كالضرب مع المضروب، والأكل مع المأكول، ولأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونًا مخلوقًا بنفسه ضرورة أنه مكون بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديمًا مستغنيًا عن الصانع، وهو محال، وألا يكون للخالق تعلق

بالعالـم سوى أنـه أقدم منـه وقـادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه، وهذا لا يُوجب كونه خالقًا، والعالم مخلوقًا له، فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه، هذا خلف، وألا يكون الله تعالى مكونًا للأشياء ضرورة أنه لا معنى للمكون إلا من قام به التكوين، والتكوين إذا كان عين المكون لا يكون قائمًا بذات الله تعالى، وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود، وهذا الحجر خالق السواد؛ إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد، وهما واحد، فمحلهما واحد.

وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريًا، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث، لا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملاً صحيحًا يصلح محلاً لنزاع العلماء واختلاف العقلاء، فإن من قال: «التكوين عين المكون» أراد أن الفاعل إذا فعل شيئًا فليس ها هنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمرًا محققًا مغايرًا للمفعول في الخارج، ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات.

وهذا كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج؛ بمعنى: إنه ليس في الخارج للماهية تحقق، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول، كالجسم والسواد، بل الماهية إذا كانت فتكونها هو وجودها، لكنهما متغايران في العقل؛ بمعنى: إن للعقل إن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم إبطال هذا الرأي إلا بإثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات، مغايرة للقدرة والإرادة.

والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى: إيجابًا له، وإذا نسب إلى القادر يسمى: الخلق والتكوين، ونحو ذلك، فحقيقته: كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور

لوقته، ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال، كالترزيق والتصوير والإحياء والإماتة، وغير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى.

[التكوين صفة الله تعالى أزلية قائمة بذاته]

وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر، وفيه تكثير للقدماء جدًّا، وإن لم تكن متغايرة، والأقرب ما ذهب إليه المحققون منهم، وهو أن مرجع الكل إلى التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى: إحياء، وبالموت: إماتة، وبالصورة: تصويرًا، وبالرزق: ترزيقًا، إلى غير ذلك، فالكل تكوين، وإنما الخصوص بخصوصية التعلقات.

(والإرادة صفة لله تعالى أزلية، قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدًا وتحقيقًا؛ لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت، لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالإرادة والاختيار، والنجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته، وبعض المعتزلة من أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل، والكرامية من أن إرادته حادثة في ذاته.

والدليل على ما ذكرنا: الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به، وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وأيضًا: نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرًا مختارًا.

(وكذا حدوثه) إذ لو كان صانعه موجبًا بالذات للزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته الموجبة.

[القول في رؤيته تعالى]

(ورؤية الله تعالى) بمعنى: الانكشاف التام بالبصر، وهو معنى إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر، وذلك أنا إذا نظرنا إلى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفًا لدينا في الحالين، لكن انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل، ولنا بالنسبة إليه حينئذٍ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية.

(جائزة في العقل) بمعنى: إن العقل إذا خلا ونفسه لم يحكم بامتناع

رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك، مع أن الأصل عدمه، وهذا القدر ضروري، فمن ادعى الامتناع فعليه البيان، وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي وسمعي.

تقرير الأول: إنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم، وعرض وعرض، ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بينهم، والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في العلية، فتعين الوجود، وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح أن يرى من حيث تحقيق علية الصحة، وهي الوجود، ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطًا، أو من خواص الواجب مانعًا، وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك، وإنما لا ترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة، لا بناء على امتناع رؤيتها.

وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة، ولو سلم (**فالواحد النوعي**) قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علة مشتركة، ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم، فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شيء عينه.

أُجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجوديًا، ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض؛ لأنا أول ما نرى شبحًا من بعيد إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو إنسانيته أو فرسيته ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما، وهو المعني بالوجود، واشتراكه ضروري، وفيه نظر؛ لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصيته.

وتقرير الثاني: إن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ

﴿إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز، أو سفهًا وعبثًا وطلبًا للمحال، والأنبياء منزهون عن ذلك، وإن الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل، وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن ممكن؛ لأن معناه الإخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.

وقد اعترض عليه بوجوه: أقواها: إن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو، وبأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه، وهو محال.

وأُجيب بأن كلاً من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابه، على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام: إن الرؤية ممتنعة، وإن كانوا كفارًا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، وأيًّا ما كان يكون السؤال عبثًا، والاستقرار حال التحرك أيضًا ممكن، بأن يقع السكون بدل الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون.

(واجبة بالنقل، وَرَدَ الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة).

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

وأما السنة: فقوله ﷺ: «**إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر**» وهو مشهور، رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم.

وأما الإجماع: فهو أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم.

وأقوى شبههم من العقليات: إن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد، واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى.

والجواب: منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله: **(فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع، ولا بثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى)** وقياس الغائب على الشاهد فاسد، وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا، وفيه نظر؛ لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر.

فإن قيل: لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة **(وسائر الشرائط موجودة)** لوجب أن يرى وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنها سفسطة.

قلنا: ممنوع؛ فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، فلا تجب عند اجتماع الشرائط، ومن السمعيات قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

والجواب: بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم، وكون الإدراك هو الرؤية مطلقًا لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال، وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية؛ إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته؛ لامتناعها، وإنما التمدح في أنه تمكن رؤيته، ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء، وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود، فدلالة الآية على جواز الرؤية، بل تحققها أظهر؛ لأن المعنى: إن الله تعالى مع كونه مرئيًّا لا يدرك بالأبصار؛ لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب، ومنها: إن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار.

والجواب: إن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها، وإلا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة، فقال: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [النمل: ٥٥] وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا؛ ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا؟ والاختلاف في الوقوع دليل الإمكان، وأما الرؤية في المنام: فقد حُكيت عن كثير من السلف، ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين.

[أفعال العباد بين الجبر والاختيار]
[وأن الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها]

(والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق على العبد، ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد، وهو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق احتج أهل الحق بوجوه:

ـ **الأول**: إن العبد لو كان خالقًا لأفعاله لكان عالـمًا بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك، واللازم باطل، فإن المشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولاً عن العلم، بل لو سئل عنها لم يعلم، وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالأمر أظهر.

ـ **الثاني**: النصوص الواردة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] أي: عملكم، على أن «ما» مصدرية؛ لئلا يحتاج إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أن «ما» موصولة، ويشمل الأفعال؛ لأنا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد؟ لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع؛ أعني: ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً.

والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون «ما» مصدرية، ولقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] أي: ممكن بدلالة العقل، وفعل العبد شيء ممكن، وكقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] في مقام التمدح بالخالقية، وكونها مناطًا لاستحقاق العبادة.

لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقًا لأفعاله يكون من المشركين دون

الموحدين؛ لأنا نقول: الاشتراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالاً منهم؛ حيث لم يثبتوا إلا شريكًا واحدًا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تُحصى.

واحتجت المعتزلة بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش، وإن الأولى باختياره دون الثانية، وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف، والمدح والذم، والثواب والعقاب، وهو ظاهر.

والجواب: إن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلاً، وأما نحن فنثبته على ما نحققه - إن شاء الله تعالى - وقد تمسك بأنه لو كان خالقًا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك، وهذا جهل عظيم؛ لأن المتصف بالشيء من قام بذلك الشيء لا من أوجده.

أوَ لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك، وربما يتمسك بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠].

والجواب: إن الخلق ها هنا بمعنى التقدير.

(وهي) أي: أفعال العباد **(كلها بإرادته ومشيئته)** قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد **(وحكمه)** لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين **(وقضيته)** أي: قضائه، وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام.

ولا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به؛ لأن الرضا بالقضاء واجب، واللازم باطل؛ لأن الرضا بالكفر كفر؛ لأنا نقول: الكفر مقضي لا قضاء، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي.

(وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح، ونفع وضر، وما يحويه من زمان ومكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب،

والمقصود: تعميم إرادة الله وقدرته لما مرَّ من أن الكل بخلق الله تعالى، وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار.

فإن قيل: فيكون الكافر مجبورًا في كفره، والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة.

قلنا: إن الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر، كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال، والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح، حتى قالوا: إنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته، زعمًا منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده، ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع جدًّا.

حكي عن «عمرو بن عبيد» أنه قال: ما ألزمني أحد مثلما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلت له: لِمَ لا تُسْلم؟ فقال: لأن الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت، فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب.

وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عبَّاد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة، والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مرادًا وكفره غير مراد، ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادًا ويأمر به، وقد يكون مرادًا وينهى عنه، لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى، أو لأنه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه، وقد يتمسك من الجانبين بالآيات، وباب التأويل مفتوح على الفريقين.

[القول في أن للعباد أفعالاً اختيارية]

(وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) إن كانت طاعة **(ويعاقبون عليها)** إن

كانت معصية، لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً، وإن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار، وهذا باطل؛ لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أن الأولى باختياره دون الثانية، ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه، ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله، ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة، مثل: صلى وصام وكتب، بخلاف مثل: طال الغلام واسودَّ لونه.

والنصوص القطعية تنفي ذلك، كقوله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] إلى غير ذلك.

فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الجبر لازم قطعًا؛ لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب، أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع.

قلنا: يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره، فلا إشكال.

فإن قيل: فيكون فعله الاختياري واجبًا أو ممتنعًا، وهذا ينافي الاختيار.

قلنا: ممنوع، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ، وأيضًا منقوض بأفعال الباري (**جلَّ ذكره؛ لأن علمه وإرادته متعلقان بأفعاله، فيلزم أن يكون فعله واجبًا عليه**).

فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجدًا لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة إن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال، كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التقصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب.

وتحقيقه: إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن

بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار.

ولهم في الفرق بينهما عبارات، مثل: إن الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة، والكسب مقدور وقع في محل قدرته، والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته، والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح.

فإن قيل: فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة.

قلنا: الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد، وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر، كشركاء القرية والمحلة، وكما إذا جعل العبد خالقًا لأفعاله، والصانع خالقًا لسائر الأعراض والأجسام، بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين كأرض تكون ملكًا لله تعالى بجهة التخليق، وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق، وإلى العبد بجهة الكسب. **فإن قيل**: فكيف كان كسب القبيح قبيحًا سفهًا، موجبًا لاستحقاق الذم والعقاب، بخلاف خلقه؟

قلنا: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئًا إلا وله عاقبة حميدة وإن لم نطلع عليها، فجزمنا بأن ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم ومصالح، كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة، بخلاف الكاسب، فإنه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحًا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم والعقاب.

(والحسن منها) أي: من أفعال العباد، وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل، والثواب في الآجل، والأحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقًا للذم والعقاب ليشمل المباح **(برضاء الله تعالى)** أي: بإرادته من غير اعتراض.

(والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل **(ليس برضائه)** لما عليه من الاعتراض.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] يعني: إن الإرادة

والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة، والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح **(والاستطاعة مع الفعل)** خلافًا للمعتزلة.

(وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) إشارة إلى ما ذكره صاحب «التبصرة» من أنها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي علة للفعل، والجمهور على أنها شرط لأدائه الفعل لا علته.

وبالجملة: هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير، فيستحق الذم والعقاب، ولهذا ذم الله الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع، وإذا كانت الاستطاعة عرضًا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه؛ لما مرَّ من امتناع بقاء الأعراض.

فإن قيل: لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟

قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة، وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له، ثم إن ادعيتم أنه لابد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان.

وأما ما يقال: لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى أن الفعل إما بتجدد الأمثال، وإما باستقامة بقاء الأعراض، فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل للقدرة، وإن قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح؛ إذ القدرة بحالها لم تتغير، ولم يحدث فيها معنى آخر؛ لاستحالة ذلك على الأعراض، فلِمَ صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبًا، وفى الحالة الاولى ممتنعًا؟

ففيه نظر؛ لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه

بالزمان ألبتة، حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط، ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع، ويجب في الثانية لتمام الشرائط، مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء.

ومن ها هنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل وإلا فقبله، وأما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان، وهي أن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه، وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض، وأنه يمتنع قيامهما معًا بالمحل.

ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان، وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت، فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذٍ لزم تكليف العاجز، وهو باطل.

أشار إلى الجواب بقوله: **(ويقع هذا الاسم)** يعني: لفظ الاستطاعة **(على سلامة الأسباب والآلات والجوارح)** كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

فإن قيل: الاستطاعة صفة المكلف، وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له، فكيف يصح تفسيرها بها؟

قلنا: المراد سلامة أسبابه وآلاته، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك، حيث يقال: هو ذو سلامة أسباب وآلات إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة.

(وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول؛ فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فالملازمة مسلمة، فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى، وإن أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه؛ لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات، وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل.

وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان،

فلا اختلاف بينهما إلا في التعلق، وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر، وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب، ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليمًا لكون القدرة قبل الفعل؛ لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة.

فإن أجيب بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به، وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين.

قلنا: هذا مما لا يتصور فيه نزاع، بل هو لغو من الكلام، فليتأمل.

[التكليف بالمحال]
[لا يكلف العبد بما ليس في وسعه]

(ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعًا في نفسه كجمع الضدين) أو ممكنًا **(في نفسه، لكن لا يمكن للعبد)** كخلق الجسم، وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به؛ لكونه مقدورًا للمكلف بالنظر إلى نفسه.

ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه؛ كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. والأمر في قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١] للتعجيز دون التكليف.

وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم، وإنما النزاع في الجواز، فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي، وجوزه الأشعري؛ لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء.

وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] على نفي الجواز.

وتقريره: إنه لو كان جائزًا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقًا لمعنى اللزوم، لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى، وهو محال، وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه.

وحلها: أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنًا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ وإنما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير، وإلا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير، ألا يرى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة، وهو محال.

والحاصل: إن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال.

[لا تأثير للسبب في خلق الأشياء]

(وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان) قيد بذلك؛ ليصبح محلاً للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا؟.

(وما أشبهه) كالموت عقيب القتل **(كل ذلك مخلوق الله تعالى)** لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده، وإن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة، والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى قالوا: إن كان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة، وإلا فبطريق التوليد.

ومعناه: أن يوجب الفعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد توجب حركة المفتاح، فالألم متولد من الضرب، والانكسار من الكسر، وليسا مخلوقين لله تعالى.

وعندنا: الكل بخلق الله تعالى **(لا صنع للعبد في تخليقه)** والأولى ألا يقيد بالتخليق؛ لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلاً، أما التخليق:

فلاستحالته من العبد، وأما الاكتساب: فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائمًا بمحل القدرة، ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها، بخلاف أفعاله الاختيارية.

[المقتول ميت بأجله]

(والمقتول ميت بأجله) أي: بالوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل.

لنا: إن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد، وبأنه ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤].

واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر، وبأنه لو كان ميتًا بأجله لما استحق القاتل ذمًا ولا عقابًا ولا دية ولا قصاصًا؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه.

والجواب **عن الأول**: إن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، لكنه علم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة.

وعن الثاني: إن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد؛ لارتكابه المنهي، وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة، فإن القتل فعل القاتل كسبًا وإن لم يكن له خلقًا.

(**والموت قائم بالميت**) مخلوق لله تعالى، لا صنع فيه للعبد تخليقًا ولا اكتسابًا ومبنى هذا على أن الموت وجودي، بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] والأكثرون على أنه عدمي، ومعنى خلق الموت: قدره.

[الأجل واحد]

(**والأجل واحد**) لا كما زعم الكعبي أن للمقتول أجلين: القتل والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت، ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبيعيًا، هو وقت موته بتحلل رطوبته، وانطفاء حرارته

الغريزيتين، وآجالاً اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض.

[هل الحرام رزق]

(والحرام رزق) لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حرامًا، وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان؛ لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، مع أنه معتبر في مفهوم الرزق.

وعند المعتزلة: الحرام ليس برزق؛ لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون إلا حلالاً، لكن يلزم على الأول ألا يكون ما يأكله الدواب رزقًا، وعلى الوجهين إن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً، ومبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وأنه لا رازق إلا الله تعالى وحده، وإن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام، وما يكون مستندًا إلى الله تعالى لا يكون قبيحًا، ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب.

والجواب: إن ذلك لسوء مباشرته أسبابه باختياره.

(**وكل يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حرامًا**) لحصول التغذي بهما جميعًا (**ولا يتصور ألا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه**) لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله، ويمتنع أن يأكله غيره، وأما بمعنى الملك فلا يمتنع.

[يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء]

(والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى: خلق الضلالة والاهتداء؛ لأنه الخالق وحده، وفي التقييد بالمشيئة إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق؛ لأنه عام في حق الكل، ولا الإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً؛ إذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى.

نعم! قد تُضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازًا بطريق التسبب كما تسند إلى

القرآن، وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازًا كما يسند إلى الأصنام، ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء، ومثل: «هداه الله تعالى فلم يهتد» مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء.

وعند المعتزلة بيان طريق الصواب، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] ولقوله ﷺ: «**اللهم اهدِ قومي**» مع أنه بيّن طريق الصواب ودعاهم إلى الاهتداء.

والمشهور أن الهداية عند المعتزلة هي: الدلالة الموصلة إلى المطلوب، وعندنا: الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل.

[ما هو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى]
[فعل الأصلح للعبد]

(**وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى**) وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، ولما كان له منة على العباد، واستحقاق شكر في الهداية، وإفاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب، ولما كان امتنان الله على النبي ﷺ فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله؛ إذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الأصلح له، ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى؛ لأن ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها، ولما لقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء؛ إذ قد أتى بالواجب.

ولعمري إن مفاسد هذا الأصل؛ أعني: وجوب الأصلح، بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تُحصى، وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهية، ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم، وغاية تشبثهم في ذلك: إن ترك الأصلح يكون بخلاً وسفهًا.

وجوابه: إن منع ما يكون حق المانع، وقد ثبتت بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته، وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة، ثم ليت شعري ما معنى

وجوب الشيء على الله تعالى؛ إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً من سفه أو جهل أو عبث أو بخل، أو نحو ذلك؛ لأنه رفض لقاعدة الاختيار، وميل إلى الفلسفة الظاهرة العُوار.

[سؤال القبر وعذابه ونعيمه]

(وعذاب القبر للكافرين، ولبعض عصاة المؤمنين) خصَّ البعض؛ لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه، فلا يعذب.

[تنعيم أهل الطاعة في القبر]

(وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده) وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه، بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر.

(وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر، فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه.

قال السيد أبو شجاع: إن للصبيان سؤالاً، وكذا للأنبياء ـ عليهم السلام ـ عند البعض.

(ثابت) كل من هذه الأمور **(بالدلائل السمعية)** لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص.

قال الله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦].

وقال الله تعالى: ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نوح: ٢٥].

وقال النبي ﷺ: «**استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه**».

(وقال ﷺ:) قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾ [إبراهيم: ٢٧] نزلت في عذاب القبر إذا قيل له: «**من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ فيقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونبيي محمد ﷺ**».

وقال النبي ﷺ: «**إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما يقال لأحدهما: المنكر، والآخر: النكير...**» إلى آخر الحديث.

وقال النبي ﷺ: «**القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران**».

وبالجملة: الأحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى، وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر، وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض؛ لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك، فتعذيبه محال.

والجواب: إنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعًا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم، وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه، ولا أن يتحرك ويضطرب، أو يرى أثر العذاب عليه، حتى إن الغريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وإن لم نطلع عليه، ومن تأمل في عجائب ملكه تعالى وملكوته، وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلاً عن الاستحالة.

واعلم أنه لما كانت أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر، ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر، وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة، ودليل الكل: إنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة.

[أحوال القيامة]

وصرَّح بحقيقة كل منهما تحقيقًا وتوكيدًا واعتناء بشأنه، فقال: **(والبعث)** وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور، بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها **(حق)** لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٦] وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد.

وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه، وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود؛ لأن مرادنا: إن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ويعيد روحه إليه، سواء سمى ذلك إعادة المعدوم

بعينه أو لم يسم، وبهذا سقط ما قالوا: إنه لو أكل إنسان إنسانًا بحيث صار جزءًا منه فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما، وهو محال، أو في أحدهما فلا **يكون الآخر معادًا بجميع أجزائه**؛ وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية.

فإن قيل: هذا قول بالتناسخ؛ لأن البدن الثاني ليس هو الأول؛ لما ورد في الحديث من أن «**أهل الجنة جرد، مرد، مكحلون**» وأن الجهنمي ضرسه مثل جبل أُحد، ومن ها هنا قال من قال: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ.

قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقًا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سُمي مثل ذلك: تناسخًا، كان نزاعًا في مجرد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخًا أم لا.

[الوزن حق]

(والوزن حق) لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته، وأنكره المعتزلة؛ لأن الأعمال أعراض، وإن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها، ولأنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث.

والجواب: إنه قد ورد في الحديث: إن كتب الأعمال هي التي توزن فلا إشكال، وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم اطلاعنا على الحكمة لا توجب العبث.

[الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم]

(والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم.

(حق) لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾ [الإسراء: ١٣] وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧-٨].

وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب، وأنكره المعتزلة زعمًا منهم أنه عبث.

والجواب: ما مرَّ.

[السؤال حق والحوض حق والصراط حق]

(والسؤال حق) لقوله تعالى: ﴿لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢] ولقوله ﷺ: «**إن الله تعالى يدني المؤمن، فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا، أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه قد هلك، قال تعالى: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته، وأما الكفار والمنافقون فينادي بهم على رؤوس الخلائق:** ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨]».

(والحوض حق) لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١].

ولقوله ﷺ: «**حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، وماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من يشرب منها فلا يظمأ أبدًا**» والأحاديث فيه كثيرة.

(والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف، يعبره أهل الجنة، ويزل فيه أقدام أهل النار، وأنكره أكثر المعتزلة؛ لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين.

والجواب: إن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين، حتى إن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابة، ومنهم كالجواد، إلى غير ذلك مما ورد في الحديث.

[الجنة حق والنار حق]

(والجنة حق، والنار حق) لأن الآيات والأحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تُخفى، وأكثر من أن تُحصى.

وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماوات

والأرض، وهذا في عالم العناصر محال، وفي عالم الأفلاك أو في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام، وهو باطل.

قلنا: هذا مبني على أصلكم الفاسد، وقد تكلمنا عليه في موضعه.

(وهما) أي: الجنة والنار **(مخلوقتان)** الآن **(موجودتان)** تكرير وتوكيد، وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء لناقصة آدم عليه السلام وحواء - عليها السلام - وإسكانهما الجنة، والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر.

فإن عورض بمثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣].

قلنا: يحتمل الحال والاستمرار، ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض.

قالوا: لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] لكن اللازم باطل؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].

قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه، وإنما المراد بالدوام: إنه إذا فني منه شيء جيء ببدله، وهذا لا ينافي الهلاك لحظة، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به، ولو سلم فيجوز أن يكون المراد: إن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته؛ بمعنى: إن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم.

(باقيتان لا تفنيان، ولا يفنى أهلهما) أي: دائمتان، لا يطرأ عليهما عدم مستمر؛ لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٦٥].

وأما ما قيل من أنهما يهلكان ولو لحظة تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] فلا ينافي البقاء بهذا المعنى، على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء.

وذهب الجهمية إلى أنهما يفنيان ويفنى أهلهما، وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع، وليس عليه شبهة فضلاً عن حجة.

[القول في الكبيرة]

(والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها، فروي عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنها تسعة: «**الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار عن الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم**» وزاد أبو هريرة رضي الله عنه: «**أكل الربا**» وزاد علي رضي الله عنه: «**السرقة، وشرب الخمر**».

وقيل: كل ما كانت مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه.

وقيل: كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه.

وقيل: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكلما استغفر عنها فهي صغيرة.

وقال صاحب «الكفاية»: الحق أنهما اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتيهما، فكل معصية إذا أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر؛ إذ لا ذنب أكبر منه.

وبالجملة: المراد ها هنا إن الكبيرة التي هي غير الكفر **(لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان)** لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافًا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان.

(ولا تدخله) أي: العبد المؤمن **(في الكفر)** خلافًا للخوارج، فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضًا كافر، وأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان.

لنا وجوه:

الأول: ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه، ومجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة

أو حمية أو أنفة أو كسل، خصوصًا إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو، والعزم على التوبة لا ينافيه.

نعم إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرًا؛ لكونه علامة للتكذيب، ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب، وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية، كسجود للصنم، وإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفظ بكلمات الكفر، ونحو ذلك مما يثبت بالأدلة أنه كفر.

وبهذا ينحل ما قيل: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي ألا يصير المقر المصدق كافرًا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك.

الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البقرة:١٧٨].

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريم:٨].

وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ..﴾ [الحجرات:٩] وهي كثيرة.

الثالث: إجماع الأمة من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، والدعاء والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن.

واحتجت المعتزلة بوجهين:

ـ **الأول**: إن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق، واختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة، أو كافر وهو قول الخوارج، أو منافق وهو قول الحسن البصري، فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه، وقلنا: هو فاسق، ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق.

والجواب: إن هذا إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلاً.

ـ **والثاني**: إنه ليس بمؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗاۚ﴾ [السجدة:١٨] جعل المؤمن مقابلاً للفاسق.

وقوله ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**».

وقوله: «**لا إيمان لمن لا أمانة له**» ولا كافر؛ لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه، ولا يجرون عليه أحكام المرتدين، ويدفنونه في مقابر المسلمين.

والجواب: إن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر، فإن الكفر من أعظم الفسوق، والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي، بدليل: الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن حتى قال ﷺ لأبي ذر لما بالغ في السؤال: «**وإن زنى وإن سرق، على رغم أنف أبي ذر**».

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

وكقوله ﷺ: «**من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر**».

وفي أن العذاب مختص بالكافر، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨].

وقوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝١٥ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٥-١٦].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧] إلى غير ذلك.

والجواب: إنها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، وللإجماع المنعقد على ذلك على ما مرَّ، والخوارج خوارج عما انعقد عليه الإجماع فلا اعتداد بهم.

(**والله لا يغفر أن يشرك به**) بإجماع المسلمين، لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا؟

فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلاً، وإنما علم عدمه بدليل السمع، وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلاً؛ لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن، والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة، ورفع الحرمة أصلاً فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة، وأيضًا الكافر يعتقده حقًّا، ولا يطلب له عفوًا أو مغفرة،

فلم يكن العفو عنه حكمة، وأيضًا هو اعتقاد الأبد، فيوجب جزاء الأبد، وهذا بخلاف سائر الذنوب.

(ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها، خلافًا للمعتزلة، وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر، المقرونة بالتوبة، وتمسكوا بوجهين:

الأول: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة.

والجواب: إنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب، وقد كثرت النصوص في العفو، فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد، وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى، والمحققون على خلافه، كيف وهو تبديل للقول، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٩].

الثاني: إن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرًا له على الذنب، وإغراء للغير عليه، وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل.

والجواب: إن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم، كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد، وكفى به زاجرًا؟

(ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا؛ لدخولها تحت قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] ولقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف: ٤٩] والإحصاء إنما يكون بالسؤال والمجازاة، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لا بمعنى أنه يمتنع عقلاً، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع؛ لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].

وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر؛ لأنه الكامل، وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم، أو إلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القوم دوابهم، ولبسوا ثيابهم.

(والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق، إلا أنه أعاده؛ ليعلم إن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ «العفو» كما يطلق عليه لفظ «المغفرة» وليتعلق به قوله: **(إذا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر)** لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق، وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار، أو على سلب اسم الإيمان عنهم.

(والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الأخبار، خلافًا للمعتزلة، وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى، وعندهم: لما لم يجز لم تجز تلك.

ولنا: قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨] فإن أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة، وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم معنى؛ لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم، وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة.

وقوله ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**» وهو مشهور، بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى.

واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان

والأحوال: إنه يجب تخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة، ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتًا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقًا، وعن الكبائر بعد التوبة، وبالشفاعة لزيادة الثواب، وكلاهما فاسد.

أما الأول: فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم، فلا معنى للعفو.

وأما الثاني: فلأن النصوص الدالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية.

(وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وإن ماتوا من غير توبة؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة:٧] ونفس الإيمان عمل خير لا يمكن أن يرى جزاءه قبل دخول النار، ثم يدخل النار فيخلد؛ لأنه باطل بالإجماع، فتعين الخروج من النار، ولقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [التوبة:٧٢] ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف:١٠٧] إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة، مع ما سبق من الأدلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان.

وأيضًا الخلود في النار من أعظم العقوبات، وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات، فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية، فلا يكون عدلاً.

وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها؛ لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة؛ إذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنبوا الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم، والكافر مخلد بالإجماع، وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة؛ لوجهين:

أحدهما: إنه يستحق العذاب، وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة .

والجواب: منع قيد الدوام، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه،

وهو الاستيجاب، وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل، فإن شاء عفا وإن شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة.

الثاني: النصوص الدالة على الخلود، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤].

وقوله تعالى: ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١].

والجواب: إن قاتل المؤمن لكونه مؤمنًا لا يكون إلا الكافر، وكذا من تعدى جميع الحدود، وكذا من أحاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب، ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل، كقولهم: «سجن مخلد» ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مرَّ.

[القول في الإيمان]

(والإيمان) في اللغة: التصديق؛ أي: إذعان حكم المخبر وقبوله، وجعله صادقًا، إفعال من الأمن، كان حقيقة آمن به: آمنه من التكذيب والمخالفة، يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف ﷺ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي: بمصدق، وبالباء كما في قوله: «**الإيمان أن تؤمن بالله...**» أي: أن تصدق.

وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر عن غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الإمام الغزالي، رحمه الله.

وبالجملة: هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن، وهو معنى التصديق المقابل للتصور، حيث يقال في أوائل علم الميزان: العلم إما تصور وإما تصديق، صرح بذلك رئيسهم ابن سينا.

ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من

جهة أن عليه شيئًا من أمارات التكذيب والإنكار، كما إذا فرضنا أن أحدًا صدق بجميع ما جاء به النبي ﷺ وسلمه وأقر به وعمل، ومع ذلك شد الزنار بالاختيار، أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرًا؛ لما أن النبي ﷺ جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار، وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموردة في مسألة الإيمان.

وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع **(هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى)** أي: تصديق النبي ﷺ بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالاً، وأنه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي، فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنًا إلا بحسب اللغة دون الشرع؛ لإخلاله بالتوحيد، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦].

(والإقرار به) أي: باللسان، إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً، والإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه.

فإن قيل: قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة.

قلنا: التصديق باقٍ في القلب، والذهول إنما هو عن حصوله، ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسمًا لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب.

هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والإقرار مذهب بعض العلماء، وهو اختيار الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام ـ رحمهما الله ـ وذهب جمهور المحققين إلى أنه التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لابد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى، وإن لم يكن مؤمنًا في أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس، وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور ـ رحمه الله ـ والنصوص معاضدة لذلك.

قال الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وقال تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦].

وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤].

وقال النبي ﷺ: «**اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك**».

وقال ﷺ لأسامة حين قتل من قال: «لا إله إلا الله»: «**هلا شققت قلبه**».

فإن قلت: نعم الإيمان هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان، والنبي ﷺ وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة، ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه.

قلت: لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب، حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة: «صدَّقت به» مصدق للنبي ﷺ ومؤمن به، ولهذا صحَّ نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان.

قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]. وقال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى «مؤمنًا» لغة، ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهرًا، وإنما النزاع في كونه مؤمنًا فيما بينه وبين الله تعالى، والنبي ﷺ ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان، وأيضًا الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه، وقصد الإقرار باللسان، ومنعه منه مانع، من خرس ونحوه، فظهر أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية.

ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء أن الإيمان تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان أشار إلى نفي ذلك بقوله: **(فأما الأعمال)** أي: الطاعات **(فهي تتزايد في نفسها، والإيمان)** في نفسه **(لا يزيد ولا ينقص)** فها هنا مقامان:

الأول: إن الأعمال غير داخلة في الإيمان؛ لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق، ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البروج: ١١] مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه.

وورد أيضاً جعل الإيمان شرط صحة الأعمال كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النساء: ١٢٤] مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط؛ لامتناع اشتراط الشيء بنفسه.

وقد ورد أيضاً إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩] على ما مرّ، مع القطع بأنه لا تحقق للشيء بدون ركنه، ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان بحيث إن تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المعتزلة، لا على من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل، بحيث لا يخرج عنه تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي، وقد سبق تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق.

المقام الثاني: إن حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص؛ لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان والقبول، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، حتى أن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً، والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ من أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض، فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص.

وحاصله: إنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به، وهذا لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ.

وفيه نظر؛ لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي ﷺ، والإيمان واجب إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد بل أكمل، وما ذكر من أن الإجمالي لا ينحط عن درجته كما مرّ، فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان.

وقيل: إن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه في كل ساعة.

وحاصله: إنه يزيد بزيادة الأزمان؛ لما أنه عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال، وفيه نظر؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً.

وقيل: المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره وضيائه في القلب، فإنه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي، ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر، ولهذا قيل: **(إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات من الإيمان، وقال بعض المحققين)** لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت قوة وضعفًا للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ، ولهذا قال إبراهيم ﷺ: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

بقي ها هنا بحث آخر، وهو أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة، وأطبق علماؤنا على فساده؛ لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ كما يعرفون أبناءهم، مع القطع بكفرهم؛ لعدم التصديق، ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينًا، وإنما كان ينكر عنادًا واستكبارًا.

قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤] فلابد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها، وبين التصديق بها واعتقادها؛ ليصح كون الثاني إيمانًا دون الأول.

والمذكور في كلام بعض المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر.

وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار ولم يكن تصديقًا وإن كان معرفة، وهذا مشكل؛ لأن التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية؛ لأنا إذا تصورنا النسبة بين الشيئين، وشككنا في أنها بالإثبات أو بالنفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها،

فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة، وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع.

نعم تحصيل تلك الكيفيات يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب، وصرف النظر، ورفع الموانع، ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان، وكأن هذا هو المراد بكونه كسبيًّا اختياريًّا، ولا تكفي المعرفة **(في حصول التصديق)** **لأنها قد تكون بدون ذلك.**

نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقًا، ولا بأس بذلك؛ **لأنه** حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن، وليس **الإيمان** والتصديق سوى ذلك، وحصوله للكفار المنكرين المعاندين المستكبرين ممنوع، وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان، وإصرارهم على العناد والاستكبار، وهو من علامات التكذيب والإنكار.

[الإيمان والإسلام وهل يتغايران]

(والإيمان والإسلام واحد) لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد، بمعنى قبول الأحكام والإذعان، وذلك حقيقة التصديق على ما مرَّ، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦].

وبالجملة: لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، ولا نعني بوحدتهما سوى هذا.

وظاهر كلام المشايخ: إنهم أرادوا عدم تغايرهما؛ بمعنى: إنه لا ينفك أحدهما عن الآخر، لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته تعالى، وذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكمًا فلا يتغايران، ومن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن؟ فإن أثبت لأحدهما حكمًا ليس بثابت للآخر منهما، وإلا ظهر بطلان قوله.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] صريح في تحقيق الإسلام بدون الإيمان.

قلنا: المراد به أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان، وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر، ومن غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان.

فإن قيل: قوله ﷺ: «**الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً**» دليل على أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي.

قلنا: المراد أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك كما قال ﷺ لقوم وفدوا عليه: «**تدرون ما الإيمان بالله وحده؟**» فقالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «**شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس**».

وكما قال ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها: قول: لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق**».

(وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صحَّ له أن يقول: أنا مؤمن حقًّا) لتحقيق الإيمان له.

(ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله) لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال، أو للتبرك بذكر الله تعالى، أو التبري عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله فالأولى تركه؛ لما أنه يوهم بالشك في الآن، ولهذا قال: ولا ينبغي دون أن يقول: لا يجوز؛ لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف، حتى الصحابة والتابعين؟.

وليس هذا مثل قولك: «أنا شاب إن شاء الله»؛ لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة، ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل، ولا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب، بل مثل قولك: «**أنا زاهد متقٍ إن شاء الله**».

وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤] إنما هو في مشيئة الله تعالى، ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال: «أنا مؤمن إن شاء الله» بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة، حتى إن المؤمن السعيد من مات على الإيمان، وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، وإن الكافر الشقي من مات على الكفر ـ نعوذ بالله ـ وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [ص: ٧٤] وبقوله ﷺ: «**السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه**».

أشار إلى إبطال ذلك بقوله: **(والسعيد قد يشقى)** بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله.

(والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر.

(والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى) لما أن الإسعاد تكوين السعادة، والإشقاء تكوين الشقاوة.

(ولا تغير على الله تعالى، ولا على صفاته) لما مر من أن القديم لا يكون محلاً للحوادث، والحق أنه لا خلاف في المعنى؛ لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال، وإن أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى، لا قطع بحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول أراد الأول، ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني.

[القول في إرسال الرسل]

(وفي إرسال الرسل) جمع: رسول، فعول من الرسالة، وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته؛ ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة، وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب.

(حكمة) أي: مصلحة وعاقبة حميدة، وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب، لا بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح، وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة، ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب إليه بعض المتكلمين.

ثم أشار إلى وقوع الإرسال وفائدته، وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته، فقال: **(وقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين)** لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب **(ومنذرين)** لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب، فإن ذلك مما لا طريق للعقل إليه، وإن كان فبأنظار دقيقة لا تتيسر إلا لواحد بعد واحد.

(ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين) فإنه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب، وتفاصيل أحوالهما، وطريق الوصول إلى الأول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل، وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة، ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما، وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيه، ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات لا يظهر للعقل إلا بعد نظرٍ دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الإنسان به لتعطلت أكثر مصالحه، فكان من فضل الله تعالى ورحمته إرسال الرسل لبيان ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

(وأيدهم) أي: الأنبياء **(بالمعجزات الناقضات للعادات)** جمع: معجزة، وهي أمر يظهر بخلافِ العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله؛ وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله، ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة، وإن كان عدم خلق العلم ممكنًا في نفسه.

وذلك كما إذا ادعى أحد بمحضر جماعة أنه رسول هذا الملك إليهم، ثم قال للملك: «إن كنت صادقًا فخالف عادتك، وقم من مكانك» ثلاث مرات

ففعل **يحصل** للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته، وإن كان الكذب ممكنًا في نفسه فإن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أُحد لم ينقلب ذهبًا مع إمكانه في نفسه، فكذا ها هنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة؛ لأنها أحد طرق العلم القطعي كالحس.

ولا يقدح في ذلك العلم: احتمال كون المعجزة من غير الله، أو لكونها لا لغرض التصديق، أو كونها لتصديق الكاذب، إلى غير ذلك من الاحتمالات، كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار؛ بمعنى: إنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال.

[أول الأنبياء وآخرهم]

(وأول الأنبياء آدم عليه السلام، وآخرهم محمد ﷺ) أما نبوة آدم عليه السلام: فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى، مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر، فهو بالوحي لا غير، وكذا بالسنة والإجماع، فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرًا.

[الأدلة على نبوة سيدنا محمد ﷺ]

وأما نبوة محمد ﷺ: فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة، أما دعوى النبوة: فقد علم بالتواتر، وأما إظهار المعجزة فلوجهين:

أحدهما: إنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم، فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك، حتى خاطروا بمهجتهم، وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف، ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان بشيء مما يدانيه، فدل ذلك قطعًا على أنه من عند الله تعالى، وعلم به صدق دعوى النبي ﷺ علمًا عاديًّا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية.

وثانيهما: إنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه؛ أعني: ظهور المعجزة حد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادًا، كشجاعة علي رضي الله عنه، وجَود حاتمٍ، فإن كلاً منهما ثبت بالتواتر وإن كان تفاصيلها آحادًا،

وهي مذكورة في كتاب السير، وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين:

أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حيث تحجم الإبطال، ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال، وثباته على حاله لدى الأهوال، بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنًا، ولا إلى القدح فيه سبيلاً؛ فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه، ثم يمهله ثلاثًا وعشرين سنة، ثم يظهر دينه على سائر الأديان، وينصره على أعدائه، ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

وثانيهما: إنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم، وبين لهم الكتاب والحكمة، وعلمهم الأحكام والشرائع، وأتم مكارم الأخلاق، وأكمل كثيرًا من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك، وإذا ثبتت نبوته، وقد دلَّ كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين، وأنه المبعوث إلى كافة الناس، بل إلى الجن والإنس، ثبت أنه آخر الأنبياء، وأن نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى.

فإن قيل: قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده، وحينئذ لا يكون ﷺ آخر الأنبياء.

قلنا: نعم، لكنه يتابع محمدًا ﷺ؛ لأن شريعته قد نسخت، فلا يكون إليه وحي ولا نصب أحكام، بل يكون خليفة رسول الله، ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم، ويقتدي به المهدي؛ لأنه أفضل فإمامته أولى.

[بيان عدة الأنبياء عليهم السلام]

(وقد روي بيان عدتهم في بعض الأحاديث) على ما روي أن النبي ﷺ سُئل عن عدد الأنبياء فقال: **«مائة ألف وأربع وعشرون ألفًا»**.

وفي رواية: «**مائتا ألف وأربع وعشرون ألفًا**».

(والأولى ألا يقتصر على عدد في التسمية، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨] **ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم)** إن ذكر عدد أكثر من عددهم **(أو يخرج منهم من هو فيهم)** إن ذكر عدد أقل من عددهم؛ يعني: إن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات، خصوصًا إذا اشتمل على اختلاف رواية، وكان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب، وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي ﷺ، ويحتمل مخالفة الواقع، وهو عد النبي ﷺ من غير الأنبياء، وغير النبي من الأنبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان.

(وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لأن هذا معنى النبوة والرسالة **(صادقين ناصحين)** للخلق؛ لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة، وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء - عليهم السلام - معصومون عن الكذب، خصوصًا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة، إما عمدًا فبالإجماع، وإما سهوًا فعند الأكثرين.

وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل؛ وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور، خلافًا للحشوية، وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل، وأما سهوًا فجوَّزه الأكثرون.

وأما الصغائر فيجوز عمدًا عند الجمهور، خلافًا للجبائي وأتباعه، وتجوز سهوًا بالاتفاق، إلا ما يدل على الخسة، كسرقة لقمة والتطفيف بحبة، لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه، هذا كله بعد الوحي، وأما قبل الوحي: فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة.

وذهبت المعتزلة إلى امتناعها؛ لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم، فتفوت مصلحة البعثة، والحق منع ما يوجب النفرة، كعهر الأمهات والفجور

والصغائر الدالة على الخسة، ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، ولكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية.

إذا تقرر هذا، فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية، فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود، وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة، وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة.

(وأفضل الأنبياء ـ عليهم السلام ـ محمد ﷺ) لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ..﴾ [آل عمران: ١١٠] ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه، والاستدلال بقوله ﷺ: «**أنا سيد ولد آدم ولا فخر**» ضعيف؛ لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم، بل من أولاده.

[القول في الملائكة]

(والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧].

﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩].

(لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) إذا لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل، وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل، وإفراط في شأنهم، كما أن قول اليهود: «إن الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ» تفريط وتقصير في حالهم.

فإن قيل: أليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة، بدليل صحة استثنائه منهم؟

قلنا: لا، بل ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠] لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفع الدرجة، وكان جنيًّا واحدًا مغمورًا بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبًا.

وأما هاروت وماروت: فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة

والسهو، وكانا يعظان الناس، ويعلمان السحر، ويقولان: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢] ولا كفر في تعليم السحر، بل في اعتقاده والعمل به.

[الكتب التي أنزلت على الأنبياء]

(ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه وبيَّن فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى، وهو واحد، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع، وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن، ثم التوراة والإنجيل والزبور، كما أن القرآن كلام واحد ولا يتصور فيه تفضيل، ثم باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث.

وحقيقة التفضيل: إن قراءته أفضل؛ لما أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر، ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها.

[القول في المعراج]

(والمعراج لرسول الله ﷺ في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلا حق) أي: ثابت بالخبر المشهور، حتى أن منكره يكون مبتدعًا، وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبتني على أصول الفلاسفة، وإلا فالخرق والالتئام على السماوات جائز، والأجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر، والله تعالى قادر على الممكنات كلها، فقوله: «في اليقظة» إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام، على ما روي عن معاوية رضي الله عنه أنه سئل عن المعراج فقال: «كانت رؤيا صالحة».

وروي عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت: «ما فقد جسد محمد ﷺ ليلة المعراج».

وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠].

وأجيب بأن المراد: الرؤيا بالعين، والمعنى: ما فقد جسده عن الروح، بل كان مع روحه، وكان المعراج للروح والجسد جميعًا.

وقوله: «بشخصه» إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط، ولا

يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار، والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار، بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك.

وقوله: «إلى السماء» إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب.

وقوله: «ثم إلى ما شاء الله تعالى» إشارة إلى اختلاف أقوال السلف، فقيل: إلى الجنة.

وقيل: إلى العرش.

وقيل: إلى فوق العرش.

وقيل: إلى طرف العالم.

فالإسراء من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور، ومن السماء إلى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد، ثم الصحيح: إنه ﷺ إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه.

[كرامات الأولياء]

(وكرامات الأولياء حق) والولي: هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات.

وكرامته: ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجًا، وما يكون مقرونًا بدعوى النبوة يكون معجزة.

والدليل على حقية الكرامة: ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره، خصوصًا الأمر المشترك، وإن كانت التفاصيل آحادًا، وأيضًا الكتاب ناطق بظهورها من مريم، ومن صاحب سليمان عليه السلام، وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز.

ثم أورد كلامًا يشير إلى تفسير الكرامة، وإلى تفصيل بعض جزئياتها

المستبعدة جدًا، فقال: **(فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة)** كإتيان صاحب سليمان عليه السلام - وهو آصف بن برخيا على الأشهر - بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بُعد المسافة.

(وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة إليها) كما في حق مريم، فإنه تعالى قال: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧].

(والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من الأولياء **(والطيران في الهواء)** كما نقل عن جعفر بن أبي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما.

(وكلام الجماد والعجماء) أما كلام الجماد: فكما روي أنه كان بين يدي سليمان وأبي الدرداء - رضي الله عنهما - قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها.

وأما كلام العجماء: فتكليم الكلب لأصحاب الكهف، وكما روي أن النبي ﷺ قال: بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها إذا التفتت البقرة إليه وقالت: إني لم أخلق لهذا؛ إنما خلقت للحرث، فقال الناس: سبحان الله، بقرة تتكلم؟ فقال ﷺ: «**آمنت بهذا**».

(واندفاع المتوجه من البلاء، وكفاية المهم من الأعداء أو غير ذلك من الأشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى أنه قال لأمير جيشه: يا سارية، الجبل الجبل، تحذيرًا له من وراء الجبل؛ لمكر العدو هناك، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به، وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه، وأمثال هذا أكثر من أن تحصى.

ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي أشار إلى الجواب بقوله: **(ويكون ذلك)** أي: ظهور خوارق العادات من الأولياء أو الولي الذي هو من آحاد الأمة **(معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته؛ لأنه يظهر بها)** أي: بتلك الكرامة **(أنه ولي، ولن يكون وليًا إلا وأن يكون محقًا)** أي: مصدقًا للحق **(في ديانته، وديانته: الإقرار)** باللسان والتصديق

بالقلب (**برسالة رسوله**) مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليًا، ولم يظهر ذلك على يده.

والحاصل: إن الأمر الخارق للعادة هو بالنسبة إلى النبي ﷺ معجزة، سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله؛ فالنبي ﷺ لابد من علمه بكونه نبيًا، ومن قصده إظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعًا بموجب المعجزات، بخلاف الولي.

[أفضل البشر بعد نبينا]

(**وأفضل البشر بعد نبينا**) والأحسن أن يقال: بعد الأنبياء، لكنه أراد البعدية الزمانية، وليس بعد نبينا نبي، ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام؛ إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا ﷺ انتقض بعيسى عليه السلام؛ إذ لو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة، ولو أريد كل بشرٍ هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم، ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى (**أبو بكر الصديق** رضي الله عنه) الذي صدق النبي ﷺ في النبوة من غير تلعثم وتردد، وفي المعراج بلا تردد.

(**ثم عمر الفاروق** رضي الله عنه) الذي فرّق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات.

(**ثم عثمان ذو النورين** رضي الله عنه) لأن النبي ﷺ زوجه رقية، ولما ماتت رقية زوَّجه أم كلثوم، ولما ماتت قال: «**لو كان عندي ثالثة لزوجتكها**».

(**ثم علي المرتضى** رضي الله عنه) من عباد الله، وخالص أصحاب رسول الله ﷺ، على هذا وجدنا السلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك، وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة، ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال، أو يكون التوقف فيه مخلاً بشيء من الواجبات فيها، وكأن السلف متوقفين في تفضيل عثمان على علي ـ رضي الله عنهما ـ حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين.

والإنصاف: إنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة، وإن أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا.

(وخلافتهم) أي: نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع، ثابتة **(على هذا الترتيب)** أيضًا؛ يعني: إن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر، ثم لعمر، ثم لعثمان، ثم لعلي رضي الله عنهم؛ وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة، واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وأجمعوا على ذلك، وبايعه علي رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه، ولو لم تكن الخلافة حقًا له؛ لما اتفق عليه الصحابة، ولنازعه علي رضي الله عنه، كما نازع معاوية ولاحتج عليه لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة.

وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل، وترك العمل بالنص الوارد؟ ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه، وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه، فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس، وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة، فبايعوا حتى مرت بعلي، فقال: بايعنا لمن كان فيها، وإن كان عمر رضي الله عنه.

وبالجملة: وقع الاتفاق على خلافته، ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة: عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم، ثم فوض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف، ورضوا بحكمه فاختار هو عثمان، وبايعه بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيه، وصلوا معه الجمع والأعياد فكان إجماعًا، ثم استشهد عثمان، وترك الأمر مهملاً، فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار على علي رضي الله عنه، والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة، وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته، بل عن خطأ في الاجتهاد، وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسألة، وادعاء كل من الفريقين النص في باب الإمامة، وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين، فمذكور في المطولات.

[الخلافة ثلاثون سنة]

(والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله ﷺ: «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكًا عضوضًا**»، وقد استشهد عليٌّ ﵁ على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول ﷺ، فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء، بل كانوا ملوكًا وأمراء، وهذا مشكل؛ لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسيين وبعض المروانيين كعمر بن عبد العزيز مثلاً، ولعل المراد: إن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة، وبعدها قد تكون وقد لا تكون.

[نصب الإمام واجب]

ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي؟

والمذهب: إنه يجب على الخلق سمعًا لقوله ﷺ: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية**» ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي ﷺ نصب الإمام حتى قدموه على الدفن، وكذا بعد موت كل إمام، ولأن كثيرًا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار إليه بقوله: **(والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم)** ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية؟ ومن أين يجب نصب من له الرئاسة العامة؟

قلنا: لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا.

فإن قيل: فليكتف بذي شوكة له الرئاسة العامة إمامًا كان أو غير إمام فإن انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك.

قلنا: نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا، ولكن يختل أمر الدين، وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى.

فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليًا عن الإمام، فتعصي الأمة كلهم، وتكون ميتتهم ميتة جاهلية.

قلنا: قد سبق أن المراد: الخلافة الكاملة، ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمام أعم، لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم، بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم، ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم، وأما بعد الخلفاء العباسيين؛ فالأمر مُشكل.

[شروط في الإمام]

(ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرًا) ليرجع إليه فيقوم بالمصالح؛ ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام.

(لا مختفيًا) من أعين الناس خوفًا من الأعداء، وما للظلمة من الاستيلاء.

(ولا منتظرًا) خروجه عند صلاح الزمان، وانقطاع موارد الشر والفساد، وانحلال نظام أهل الظلم والعناد، لا كما زعمت الشيعة خصوصًا الإمامية منهم أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ علي رضي الله عنه، ثم ابنه الحسن، ثم أخوه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضى، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي التقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي، وقد اختفى خوفًا من أعدائه، وسيظهر فيملأ الدنيا قسطًا وعدلاً، كما ملئت جورًا وظلمًا، ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر ـ عليهما السلام ـ وغيرهما.

وأنت خبير بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض

المطلوبة من وجود الإمام، وإن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الإمامة، وأيضًا عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد، وانقيادهم له أسهل.

(ويكون من قريش، ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم) وأولاد علي ﵁ يعني: يشترط أن يكون الإمام قرشيًا؛ لقوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**»، وهذا وإن كان خبرًا واحدًا لكن لما رواه أبو بكر ﵁ محتجًا به على الأنصار ولم ينكره أحد، فصار مجمعًا عليه، لم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة.

ولا يشترط أن يكون هاشميًا أو علويًّا لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان ﵃، مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وإن كانوا من قريش، فإن قريشًا اسم لأولاد النضر بن كنانة، وهاشم هو أبو عبد المطلب، جد رسول الله ﷺ، فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان.

فالعلويون والعباسيون من بني هاشم؛ لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب، وأبو بكر قرشي، لأنه ابن أبي قحافة، وعثمان: ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي. وكذا عمر؛ لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب، وكذا عثمان؛ لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف.

(ولا يشترط) في الإمام **(أن يكون معصومًا)** لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر مع عدم القطع بعصمته، وأيضًا الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل، وأما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط.

احتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة.

والجواب: المنع، فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالـمًا، وحقيقة العصمة: ألَّا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره، وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير، ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقًا للابتلاء.

ولهذا قال الشيخ أبو منصور - رحمه الله: العصمة لا تزيل المحنة؛ وبهذا يظهر فساد قول من قال: إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه، كيف ولو كان الذنب ممتنعًا لما صح تكليفه بترك الذنب، ولما كان مثابًا عليه؟.

(ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) لأن المساوي في الفضيلة، بل المفضول الأقل علمًا وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها، وأقدر على القيام بمواجبها، خصوصًا إذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة، ولهذا جعل عمر ﷺ الإمامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض.

فإن قيل: كيف صح جعل الإمامة شورى بين الستة مع أنه لا يجوز نصب إمامين في زمان واحد؟

قلنا: غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد؛ لما يلزم من ذلك من امتثال أحكام متضادة، وأما في الشورى فالكل بمنزلة إمام واحد.

(ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي: مسلمًا، حرًّا، ذكرًا، عاقلاً، بالغًا؛ إذ ما جعل ﴿اللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء:١٤١] والعبد مشغول بخدمة المولى، مستحقر في أعين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور، والتصرف في مصالح الجمهور.

(سائسًا) أي: مالكًا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته، ومعونة بأسه وشوكته.

(قادرًا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته **(على تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود دار الإسلام، وإنصاف المظلوم من الظالم)** إذ الإخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من نصب الإمام.

(ولا ينعزل الإمام بالفسق) أي: بالخروج عن طاعة الله تعالى **(والجور)** أي: الظلم على عباد الله تعالى؛ لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف قد كانوا ينقادون لهم، ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم، ولأن العصمة ليست بشرط للإمامة ابتداء، فبقاء أولى.

وعن الشافعي- رحمه الله: إن الإمام ينعزل بالفسق والجور، وكذا كل قاضٍ وأمير، وأصل المسألة: إن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي؛ لأنه لا ينظر لنفسه، فكيف ينظر لغيره؟!

وعند أبي حنيفة، رحمه الله: هو من أهل الولاية حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة.

والمسطور في كتب الشافعية: إن القاضي ينعزل بالفسق، بخلاف الإمام، والفرق: إن في انعزاله ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة لما له من الشوكة، بخلاف القاضي.

وفي رواية «النوادر» عن العلماء الثلاثة: إنه لا يجوز قضاء الفاسق.

وقال بعض المشايخ: إذا قلد الفاسق ابتداء يصح، ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق؛ لأن المقلد اعتمد عدالته، فلم يرضَ بقضائه بدونها.

وفى فتاوى قاضي خان: أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى، وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيًا، ولو قضى لا ينفذ قضاؤه.

[الصلاة خلف كل بر وفاجر وعلى كل بر وفاجر]

(وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله ﷺ: «صلوا خلف كل بر

وفاجر» ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة، وأهل الأهواء والمبتدع من غير نكير.

وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع، وهذا إذا لم يؤد الفسق أو البدعة إلى حد الكفر، وأما إذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه.

ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن، لكنهم يجوزون الصلاة خلفه؛ لما إن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الإيمان بمعنى: التصديق والإقرار والأعمال جميعًا.

(ويصلى على كل بر وفاجر) إذا مات على الإيمان؛ للإجماع؛ ولقوله ﷺ: «**لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة**».

فإن قيل: أمثال هذه المسائل إنما هي من فروع الفقه، فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام، وإن أريد أن اعتقاد حقية ذلك واجب، وهذا من الأصول، فجميع مسائل الفقه كذلك.

قلنا: إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والإمامة على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة، أو غيرهم من أهل البدع والأهواء، سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد.

(ونكف عن ذكر الصحابة إلا بخير) لما روي في الأحاديث الصحيحة من مناقبهم، ووجوب الكف عن الطعن فيهم، كقوله ﷺ: «**لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أُحد ذهب ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه**».

وكقوله ﷺ: «**أكرموا أصحابي، فإنهم خياركم...**».

وكقوله ﷺ: «**الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضًا بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم**

فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه».

ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة، وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات، فسبهم والطعن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر، كقذف عائشة ـ رضي الله عنها ـ وإلا فبدعة وفسق.

وبالجملة: لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه؛ لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الإمام الحق، وهو لا يوجب اللعن، وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في «الخلاصة» وغيرها: إنه لا ينبغي اللعن عليه، ولا على الحجاج؛ لأن النبي ﷺ نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة، وما نقل من لعن النبي ﷺ لبعض من أهل القبلة، فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره.

وبعضهم أطلق اللعن عليه، لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه، واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به، والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك، وإهانته أهل بيت النبي ﷺ مما تواتر معناه، وإن كانت تفاصيله آحادًا فنحن لا نتوقف في شأنه، بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه.

[العشرة المبشرون بالجنة والشهادة لهم بذلك]

(**ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي ﷺ**) بالجنة، حيث قال ﷺ: «**أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة**».

وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين، لما روى في الحديث الصحيح: «**إن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة**» «**وإن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة**» وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير، ويرجى لهم أكثر مما يرجى

لغيرهم من المؤمنين، ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار.

[نرى المسح على الخفين في السفر والحضر]

(ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لأنه وإن كان زيادة على الكتاب ولكنه ثابت بالخبر المشهور: سئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين، فقال: «جعل رسول ﷺ مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويومًا وليلة للمقيم».

وروى أبو بكر عن رسول ﷺ أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يومًا وليلة، إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما.

وقال الحسن البصري- رحمه الله: أدركت سبعين نفرًا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين؛ ولهذا قال أبو حنيفة- رحمه الله: ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار.

وقال الكرخي: إني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين؛ لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر.

وبالجملة: من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة، حتى سُئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة، فقال: أن تحب الشيخين، ولا تطعن في الختنين، وتمسح على الخفين.

[لا نحرم نبيذ التمر]

(ولا نحرم نبيذ التمر) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في إناء من الخزف، فيحدث فيه لذع كما للفقاع، فكأنه نهى عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أواني الخمور، ثم نسخ، فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة، خلافًا للروافض، وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكرًا، فإن القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة.

[لا يبلغ الولي درجة الأنبياء]

(**ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء**) لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة، مكرومون بالوحي ومشاهدة الملك، مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الاتصاف بكمالات الأولياء، فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال.

نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين، وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي.

[لا يسقط عن العبد الأمر والنهي]

(**ولا يصل العبد**) ما دام عاقلاً بالغًا (**إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي**) لعموم الخطابات الواردة في التكاليف، وإجماع المجتهدين على ذلك، وذهب بعض المباحيين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه، واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الأمر والنهي، ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر. وبعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج، وغير ذلك، وتكون عبادته التفكر، وهذا كفر وضلال، فإن أكمل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء، خصوصًا حبيب الله تعالى، مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل.

وأما قوله ﷺ: «**إذا أحبَّ الله عبدًا لم يضره ذنب**» فمعناه: إنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها.

[النصوص من الكتاب والسنة على ظواهرها]

(**والنصوص**) من الكتاب والسنة تحمل (**على ظواهرها**) ما لم يصرف عنها دليل قطعي، كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك، لا يقال: ليست هذه من النصوص، بل من المتشابه؛ لأنا نقول: المراد بالنص ها هنا ليس ما يقابل الظاهر، والمفسر والمحكم، بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف.

(فالعدول عنها) أي: عن الظواهر **(إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن)** وهم الملاحدة، وسموا الباطنية؛ لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معانٍ باطنة لا يعرفها إلا المعلم، وقصدهم بذلك: نفي الشريعة بالكلية.

(إلحاد وكفر) أي: ميل وعدول عن الإسلام، واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبًا للنبي ﷺ فيما علم مجيئه بالضرورة.

وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان.

(ورد النصوص) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الأجساد مثلاً **(كفر)** لكونه تكذيبًا صريحًا لله تعالى ورسوله ﷺ، فمن قذف عائشة بالزنا كفر.

(واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة **(كفر)** إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي، وقد علم ذلك فيما سبق.

(والاستهانة بها كفر، والاستهزاء بالشريعة كفر) لأن ذلك من أمارات التكذيب.

وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في «الفتاوى» من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً، فإن كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر، وإلا فلا؛ بأن تكون حرمته لغيره وأثبت بدليل ظني، وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: من استحل حرامًا قد علم في دين النبي ﷺ تحريمه، كنكاح ذوى المحارم أو شرب الخمر، أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير، من غير ضرورة فكافر، وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق، ومن استحل شرب النبيذ إلى إن يسكر كفر.

أما لو قال لحرام: هذا حلال؛ لترويج السلعة، أو بحكم الجهل لا يكفر، ولو تمنى ألا يكون الخمر حرامًا أو لا يكون صوم رمضان فرضًا لما يشق عليه لا يكفر، بخلاف ما إذا تمنى ألا يحرم الزنا، وقتل النفس بغير حق

فإنه يكفر؛ لأن حرمة هذه الأشياء ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة، ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمه، وهذا منه بربه.

وذكر الإمام السرخسي في كتاب «الحيض»: إنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر.

وفي «النوادر» عن محمد- رحمه الله: إنه لا يكفر، وهو الصحيح، وفي استحلاله اللواطة بامرأته لا يكفر على الأصح.

ومن وصف الله بما لا يليق به، أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره، أو أنكر وعده ووعيده يكفر، وكذا لو تمنى ألا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة، وكذا لو ضحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر، وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعًا، وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله، أو عزم على أن يأمر بكفر، وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها، وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا: بسم الله، وكذا إذا صلى لغير القبلة، أو بغير طهارة متعمدًا يكفر، وإن وافق ذلك القبلة، وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافًا لا اعتقادًا، إلى غير ذلك من الفروع.

[اليأس من الله تعالى كفر]

(واليأس من الله تعالى كفر) **لأنه** ﴿وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧] **(والأمن من الله تعالى كفر)** إذ ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩].

فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى، وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من الله تعالى، فيلزم أن يكون المعتزلي كافرًا مطيعًا كان أو عاصيًا؛ لأنه إما آمن أو آيس.

[لا يكفر أحد من أهل القبلة]

ومن قواعد أهل السنة: ألا يكفر أحد من أهل القبلة.

قلنا: هذا ليس بيائس ولا آمن؛ لأنه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب المعاصي؛ وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرًا؛ ليأسه من رحمة الله تعالى، ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن، وذلك لأنا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس، وأن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال بناء على انتفاء الأعمال يوجب الكفر.

هذا والجمع بين قولهم: لا يكفر أحد من أهل القبلة، وقولهم: يكفر من قال بخلق القرآن، واستحالة الرؤية أو سب الشيخين، أو لعنهما وأمثال ذلك: مشكل.

[تصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر]

(وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله ﷺ: «**من أتى كاهنًا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد**» ﷺ، والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب، وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الأمور، فمنهم من كان يزعم أن له رئيًا من الجن وتابعة تلقى إليه الأخبار، ومنهم من كان يدعي أنه يستدرك الأمور بفهم أُعطيه، والمنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن.

وبالجملة: العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى، لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه تعالى، أو إلهام بطريق المعجزة أو الكرامة، أو إرشاد إلى استدلال بالأمارات فيما يمكن ذلك فيه.

ولهذا ذكر في «الفتاوى» أن قول القائل: عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعيًا علم الغيب لا بكرامة كفر، والله أعلم.

(والمعدوم ليس بشيء) إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية تساوي الوجود والثبوت، والعدم يرادف النفي، فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن الثابت

في الخارج، وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئًا، فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء أنه الموجود أو المعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه، فالمرجع إلى النقل وتتبع موارد الاستعمال.

(وفي دعاء الأحياء للأموات وتصدقهم) أي: تصدق الأحياء **(عنهم)** أي: عن الأموات **(نفع لهم)** أي: للأموات خلافًا للمعتزلة تمسكًا بأن القضاء لا يتبدل، وكل نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مجزى بعمله لا يعمل غيره.

ولنا ما ورد في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات خصوصًا في صلاة الجنازة وقد تواتره السلف، فلو لم يكن للأموات نفع فيه لما كان له معنى.

قال ﷺ: «**ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه**».

وعن سعد بن عبادة أنه قال: يا رسول الله، إن أم سعد ماتت فأي الصدقة أفضل؟ قال: «**الماء**» فحفر بئرًا وقال: هذه لأم سعد.

وقال ﷺ: «**الدعاء يرد البلاء، والصدقة تطفئ غضب الرب**».

وقال ﷺ: «**إن العالم والمتعلم إذا مرا على قرية، فإن الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يومًا**» والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تُحصى.

(والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات) لقول تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ [غافر: ٦٠].

ولقوله ﷺ: «**يستجاب للعبد ما لم يدعو بإثم أو قطيعة رحم مل لم يستعجل**».

ولقوله ﷺ: «**إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع إليه يديه إليه أن يردهما صفرًا**».

واعلم أن العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب؛ لقوله ﷺ: «**ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاهٍ**».

واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر؟

فمنعه الجمهور؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾ [الرعد: ١٤] ولأنه لا يدعو الله؛ لأنه لا يعرفه؛ لأنه وإن أقر به فلمَ وصفه بما لا يليق به فقد نقض إقراره، وما روي في الحديث من أن دعوة المظلوم وإن كان كافرًا تستجاب، فمحمول على كفران النعمة.

وجوزه بعضهم؛ لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الحجر: ٣٦] فقال الله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الحجر: ٣٧] وهذه إجابة. وإليه ذهب أبو قاسم الحكيم السمرقندي، وأبو النصر الدبوسي، قال الصدر الشهيد: وبه يفتى.

[ما أخبر به من أشراط الساعة]

(وما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة) أي: علاماتها **(من خروج الدجال، ودابة الأرض، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه السلام من السماء، وطلوع الشمس من مغربها، فهو حق)** لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق.

قال حذيفة بن أسيد الغفاري: اطلع رسول الله ﷺ علينا ونحن نتذاكر، فقال: «**ما تذاكرون؟**» قلنا: نذكر الساعة، قال: «**إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات**» فذكر الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم.

والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جدًّا، فقد رويت أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتُطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ.

[القول في أن المجتهد يخطئ ويصيب]

(والمجتهد) في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية **(قد يخطئ ويصيب)** وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب، وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم

في أن لله تعالى في كل حادثة حكمًا معينًا، أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد؟.

وتحقيق هذا المقام أن المسألة الاجتهادية إما ألا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون، وحينئذٍ إما ألا يكون من الله عليه دليل أو يكون، وذلك الدليل إما قطعي أو ظني، فذهب إلى كل احتمال جماعة، والمختار: إن الحكم معين، وعليه دليل ظني إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ، والمجتهد غير مكلف بإصابته لغموضه وخفائه؛ فلذلك كان المخطئ معذورًا، بل مأجورًا.

فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم، وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء؛ أي: بالنظر إلى الدليل والحكم جميعًا، وإليه ذهب بعض المشايخ، وهو مختار الشيخ أبي منصور، أو انتهاء فقط؛ أي: بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه، وإن أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجمعًا لشرائطه وأركانه، فأتى بما كلف به من الاعتبارات، وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق ألبتة.

والدليل على أن المجتهد قد يخطئ وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] والضمير للحكومة أو الفتيا، ولو كان كل من الاجتهادين صوابًا لما كان لتخصيص «سليمان» بالذكر جهة؛ لأن كلاً منهما قد أصاب الحكم حينئذٍ وفهمه.

الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى، قال ﷺ: «**إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة**».

وفي حديث آخر: «**جعل للمصيب أجرين، وللمخطئ أجرًا واحدًا**».

وعن ابن مسعود: «إن أصبت فمن الله، وإلا فمني ومن الشيطان».

وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضًا في الاجتهاديات.

الثالث: إن القياس مظهر لا مثبت. والثابت بالقياس ثابت بالنص معنى، وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير.

الرابع: إنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد ﷺ بين الأشخاص، فلو كان كل مجتهد مصيبًا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والإباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه، وتمام تحقيق هذه الأدلة، والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا: «التلويح في شرح التنقيح».

[رسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة]

(ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع بل بالضرورة، وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه:

الأول: إن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم **(بدليل قوله تعالى)** حكاية: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] و﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [ص: ٧٦] ومقتضى الحكمة: الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس.

الثاني: إن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا..﴾ [البقرة: ٣١] أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣] والملائكة من جملة العالم، وقد خص من ذلك بالإجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك، ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية يُكتفى فيها بالأدلة الظنية.

الرابع: إن الإنسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب، وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات، ولا شك أن العبادة وكسب

الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الإخلاص، فيكون أفضل.

وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة، وتمسكوا بوجوه:

الأول: إن الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل، مبرآت عن مبادئ الشرور والآفات، كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولي، والصورة قوية على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط.

والجواب: إن مبنى ذلك على أصول الفلاسفة دون (**الأصول**) الإسلامية.

الثاني: إن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٥] وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣] ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم.

والجواب: إن التعلم من الله، والملائكة إنما هم المبلغون.

الثالث: إنه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة.

والجواب: إن ذلك لتقدمهم في الوجود، أو لأن وجودهم أخفى، فالإيمان بهم أقوى، وبالتقديم أولى.

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام؛ إذ القياس في مثله: الترقي من الأدنى إلى الأعلى، يقال: لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان، ولا يقال: السلطان ولا الوزير، ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء.

والجواب: إن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبدًا من عباد الله، بل ينبغي أن يكون ابنًا له سبحانه؛ لأنه مجرد لا أب له، وكان قادرًا يبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى، بخلاف سائر عباد الله من بني آدم، فردَّ عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم، ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى.

فالترقي والعُلو إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال، فلا دلالة على أفضلية الملائكة.

والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب
وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي
وعلى آله وصحبه وسلم

آمـــين

تـــمَّ

تنبيه لترتيب نصوص الكتاب

تم وضع ترتيب نصوص الكتاب كالتالي:

- شرح العقائد النسفية للمولى السعد بين [] باللون الأحمر.
- حاشية الملا أحمد الجنيدي- على شرح السعد- **(قال الملا أحمد الجنيدي)**.
- حاشية عصام الدين الإسفراييني - على شرح السعد- **(قال العصام)**.
- حاشية المولى محمد بن حميد بن مصطفى الكفوي - على حاشية العصام **(قال الكفوي)**.
- حاشية ولي الدين بن مصطفى أفندي الرومي - على حاشية العصام - **(قال ولي الدين)**.
- حاشية أحمد الخيالي - على شرح السعد **(قال الخيالي)**.
- حاشية عبد الحكيم السيالكوتي - على حاشية الخيالي - **(قال عبد الحكيم)**.
- حاشية لجمع من المحققين الأفاضل غير معروفة أسمائهم، وتسمى: «جامع التقارير» كما هو واردٌ في الأصول الخاصة بالحواشي - على حاشية عبد الحكيم **(قال بعض المحققين)**.
- حاشية أحمد بن خضر - على حاشية الخيالي **(قال أحمد بن خضر)**.
- حاشية المرعشي على - حاشية أحمد بن خضر، وحاشية الخيالي - **(قال المرعشي)**.
- حاشية شجاع الدين - على الخيالي **(قال شجاع الدين)**.
- حاشية محمد الشريف - على الخيالي. **(قال محمد الشريف)**.
- تخريج الجلال السيوطي، بآخر الكتاب.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[مقدمة الشارح]

(خطبة الكتاب)

* **قال الشارح: [الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته، والصلاة على نبيه محمد، المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته، وعلى آله وأصحابه، هداة طريق الحق وحماته].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: الحمد لله**[1] **أردف التسمية بالتحميد؛ لأن الفعل**[2] **لا يتم، ولا يعتد به شرعًا ما لم يبدأ بهما**[3] **لما ورد**

---

(١) إنه في تعلق الحمد بالذات أولاً ثم بالصفة ثانيًا إيماء إلى الاستحقاقين؛ أعني: الاستحقاق الذاتي والاستحقاق الوصفي، والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات البحث من غير مدخلية الوصف وملاحظته، وقد يفسر بالاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية، وتعقل الاستحقاق الذاتي بالمعنى الأول لا يخلو عن الصعوبة.

(٢) أقول: فيه نظر؛ لأنه لا يدل على الإرداف المذكور، بل يدل على تصدير الكتاب بهما فقط، وهو ظاهر عند المتأمل، اللهم إلا أن يقال: دلالته عليه تكون بمقارنته لواحد من الكتاب والإجماع والشيوع.

(٣) ولو قيل: إن الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله؛ لأن الباء والاسم ليس شيء منهما من أسماء الله تعالى. قلنا: إن لفظ «اسم» مضاف إلى «الله»، ويراد به: اسمه، فذكر اسمه ها هنا لكن لا بخصوصه، بل بلفظ دال عليه مطلقًا؛ ليدل على أن التبرك بجميع أسمائه، ولئلا يتوهم اختصاصه باسم دون اسم، وأما الباء فهو وسيلة إلى ذكره، فكأنها تتمته.

في الحديث: «كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله[(١)] فهو أبتر»[(٢)]، و«كل أمر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو أجزم»[(٣)].

ومعنى بدء الشيء بالشيء، وابتدائه به: جعل ما يبدأ به سابقًا[(٤)] على غيره، في كونه متعلقًا للأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداءً له، كما في بدء القراءة باسم الله، فإن أول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله، أو جعله سابقًا على الأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له، كما في: «أركب وأرتحل باسم الله» فإن اسم الله سابق على الركوب والارتحال، ولهذا توهم التعارض بين ظاهري الحديثين؛ إذ العمل بأحدهما يفوت العمل بالآخر[(٥)].

وأجيب عنه بوجوه[(٦)] ....

(١) الإضافة بيانية أو لامية.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (٨٩٤٦)، وعبد الرزاق في مصنفه (١٠٤٥٥).

والمراد بالأبتر: ما لا عقب له؛ أي: منقطع النسل كما ذكره بعض الأفاضل، وقيل: معناه: ما لا نتيجة له، وأما في العرف: فهو عبارة عما هو خارج عن حيز الانتفاع، وهو مستلزم لما لا نتيجة له؛ أي: ما لم يكن له شائبة التمامية، وهو مراد بالأجزم. وفي بعض النسخ: «أقطع» أي: ناقص؛ أي: ما كان له شائبة من التمامية، فيكون حينئذٍ معنى حديثي الابتداء: كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لا عقب له ولا نتيجة له، والأبتر في الأصل: مقطوع الذنب، والمراد: كونه ناقصًا غير ممتد به.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (١٥٤٩١) والبيهقي (٥٥٥٩) وابن ماجه (١٨٩٤) وابن حبان (١٧٣) والدارقطني (٨٩٥) بلفظ: «فهو أقطع». والأجزم: مقطوع اليدين، من الجزم وهو القطع، لا من الجُذام وهو الداء المعروف.

(٤) هذا إذا كان متعديًا بالباء، وأما إذا كان متعديًا بنفسه كما في قوله تعالى: ﴿بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] فمعناه: الإنشاء والخلق.

(٥) إذ الابتداء الحقيقي المتبادر عند الإطلاق لا يتصور لكل واحد من الشيئين اللذين بينهما ترتيب زماني.

(٦) ومن جملتها: أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة، والآخر بآخر منها، أو يكونان بالجنان؛ لجواز إحضار الشيئين معًا بالبال، وفيه: إن إحضار الشيئين معًا لا =

أحسنها[١]: حمل الابتداء على الابتداء العرفي، الممتد من حين الأخذ في التصنيف مثلاً إلى الشروع في البحث.

وأجاب الفاضل المحشي بحمل الباء على الاستعانة أو الملابسة، فإن الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية[٢]، وبذكره قبل الابتداء بلا فصل، فيجوز أن يجعل أحدهما جزء، ويذكر الآخر قبله بدون فصل، فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما[٣]. تمّ كلامه. وردَّ بوجوه:

الأول[٤]: إن باء الملابسة تستدعي تلبس فاعل الفعل الذي في حيزه، أو مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل، ومن المكشوف البيّن أن ذلك يأبى وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية.

والثاني: إن كل واحد من التسمية والتحميد أمر زماني، فالتلبس بأحدهما قبل التلبس بالآخر زمانًا، فلا يتصور أن يكون آن الابتداء

= يتصور إلا لواحد بعد واحد للمتجردين عن جلباب البدن بالمرة، وكون أحدهما بالذات والآخر بالتبع ينافي التسوية بينهما، والحديث الوارد فيهما إنما هو على نمط واحد بلا تفاوت أصلاً كما يقتضيه الحديث، وأيضًا أن التبرك يقتضي أن يكون عن قلب حاضر وتوجه تام. (قوله: بوجوه) منها: حمل الابتداء بأحدهما على الحقيقي، وبالآخر على الإضافي، والمراد بالحقيقي منهما ما أفاده . قدس سره . في حواشي «المطول» في معنى القصر الحقيقي والإضافي، فليرجع إليه.

(١) وجه الأحسنية أن هذا الجواب يوافق العرف.

(٢) قد يقال: إن قصد التيمن والتبرك بشيء مستدع خروجه عن المتيمن. تأمل، وأيضًا إن التبرك باسم الله يأبى من أن يجعل من جملة أجزاء التصنيف.

(٣) **(قوله: آن الابتداء... إلخ)** بالتأويل بأن يجعل الآنان المتلاقيان في حكم آن واحد.

(٤) وقيل: حمل الباء على الاستعانة بعيد عن مقام الأدب، وأيضًا إن الملابسة تفيد كون الاسم مصاحبًا وملابسًا في تمام التصنيف، بخلاف الاستعانة؛ إذ الآلة من حيث هي لا تفيد الدوام وفيه بحث، والتلبس بالشيء فرع وجوده فالتلبس بهما في آن فرع وجودهما في ذلك الآن.

آن التلبس بهما، من غير أن يجعل الابتداء أمرًا عرفيًا، وحينئذ[١] فالجواب هذا لا ذاك على أن التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو أذل على المقصود، من حمل الباء على الملابسة؛ أعني: التلبس باسم الله في إتمام التصنيف[٢].

والثالث: إن الابتداء على[٣] وجه الجزئية لا يتصور في أكثر الصور كالذبح والأكل ولا يبعد كل البعد[٤] أن يجاب عنه بحمل الابتداء على الحقيقي[٥]، بناءً على أن الابتداء باسم الذات المنبئ عن الصفات الكمالية محقق للابتداء بالتحميد أيضًا حقيقة؛ إذ هو في التحقيق إظهار الصفات الكمالية، ولا شك أن التغاير الاعتباري كافٍ في ورود حديثي الابتداء والعمل

---

(١) أي: إذا كان الفعل لازمًا فباء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن الفاعل حال تلبسه بمجرورها، نحو: «خرج زيد بعشيرته» أي: متلبسًا بقبيلته، وإذا كان متعديًا يستدعي تعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرور، نحو: «اشتريت الفرس بسرجه» أي: متلبسًا بسرجه، فمقتضى باء الملابسة التغاير، وصحة الانفكاك من المفعول والمجرور، وأيضًا على تقدير وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية لا يكون فائدة لإيرادها، أما إذا قال أحد: «اشتريت الفرس بسرجه» كان لإيرادها فائدة واضحة، وهي تلبس الفرس بالسرج، وصحة انفكاكه عنه حين وقوع الشراء له، وأما إذا قال: «اشتريت الفرس برأسه» فلا فائدة لإيرادها كما لا يخفى.

(٢) **(قوله: في إتمام التصنيف)** وذلك لأن الأمر وإن كان كذلك بحسب الحقيقة لكنه خلاف العرف؛ لأن من أتى بالتسمية لا يقال له: حامد عرفًا.

(٣) قد يقال: إن الأخذ بطريق الجزئية ينافي ما اتفق عليه في ترجيح حمل الباء على الملابسة على الحمل على الاستعانة، من أن الأول يفيد مصاحبة الاسم في تمام التأليف دون الثاني.

(٤) وجه البعد: إنه وإن كان الأمر كذلك بحسب نفس الأمر، لكنه مخالف للعرف واللغة؛ لأن من أتى بالتسمية لا يقال له: حامد عرفًا، وفيه نظر؛ لأن الحمد العرفي على ما ذكره في «شرح المطالع» يتحقق في ضمن التسمية. جلي على «التلويح».

(٥) أنت خبير بأن الابتداء الحقيقي لا يتصور بالتسمية وحدها، بل ولا بالحرف الأول منها أيضًا، كما لا يتصور بهما معًا كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة.

بهما، ومما ينبغي أن يعلم أنه لا بد أن تخصص[١] الكلية المستفادة من الحديث؛ لئلا يتسلل، فليتأمل[٢].

(قوله: بجلال[٣] ذاته) أي: عظمته. يقال: جل فلان: إذا عظم قدره.

ولعل التفسير بالتنزه عن سمات النقصان والصفات السلبية بناءً على أنه غاية العظمة.

ومعنى التوحد: التفرد والامتياز، وعدم شركة الغير له في صفة الجلال.

وقد يقال: التفرد بالجلال المضاف إلى ذاته تعالى ليس بكمال؛ إذ كل شخص يتفرد بصفته المختصة به، ولا تتجاوز غيره؛ لامتناع قيام الصفة[٤] الواحدة بالشخص بالمحلين[٥].

وقد يجاب عنه بأن الإضافة؛ لقصد التعظيم[٦] دون التخصيص[٧]، كما

---

(١) بأن يراد بالأمر ما يلاحظ بالذات ويقصد بالابتداء، ولا يجعل وسيلة إلى ابتداء أمر آخر.

(٢) يحتمل أن يكون إشارة إلى أنه لا حاجة إلى تخصيص الكلية؛ لأن الابتداء بها للتبرك والتسمية متبركة بنفسها، مثل كون الضوء مضيئًا بنفسه.

(٣) متعلق بالتوحد، ولا بُعد في أن يتعلق بالحمد بأن يكون محمودًا عليه أو به، وإن كان أبعد منه، ووجه تقديم السلبية على الثبوتية، وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث، وله وجه آخر، كما لا يخفى.

(٤) **(قوله رحمه الله: لامتناع قيام الصفة)** إذ لو قامت بالمحلين يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي؛ لما تقرر في موضعه أن المحل المعين علة تامة لما تحل فيه. «نظم الفرائد».

(٥) الفرق بين العظمة والجلال والكبرياء على ما فهم من كلام الغزالي في شرح أسماء الله: إن الكبرياء يرجع إلى كمال الذات، والجلال إلى كمال الصفات، والعظمة إلى كمال الذات والصفات جميعًا.

(٦) أي: تعظيم المضاف كقولك: «بيت الله» و«ناقة الله» في حق المسجد الحرام، وفي حق ناقة صالح عليه السلام.

(٧) **(قوله: دون التخصيص)** ردا على كل من قال بالمشاركة في الذات، والتمايز إنما هو باعتبار الصفات من أرباب الحال ومن قدماء المتكلمين.

يقتضيه المقام والقول بأن قوله: «بجلال ذاته» على نهج حصول الصورة ليس على ما ينبغي[١] كما لا يخفى[٢].

(قوله: وكمال صفاته[٣]) الظاهر أنه أراد بالصفات: الصفات الثبوتية[٤] كالعلم والقدرة، وبكمالها: دوامها وثباتها وعدم تناهيها، ومن المكشوف البيِّن أن صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمالات، فيكون منفردًا بذلك الكمال[٥] كما أنه منفرد بنفس الصفات[٦].

(قوله: المتقدس في نعوت الجبروت) التقدس: التنزه، والجبروت:

---

(١) أما لفظًا: فلأنه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة، وأما معنى: فلأن المراد من الذات في قوله: «الذات الجليلة» إما الماهية الكلية أو الشخصية، وعلى أي حال لا يفيد التمدح؛ إذ بعض الأشياء متفرد بماهية كلية كالشمس، وكل متفرد بذاته الشخصية؛ إذ على ذلك التقدير يكون المعنى المتفرد بذاته الجليلة؛ أي: لا تكون ذاته الجليلة أمرًا مشتركًا بين الكثيرين، فلا يكون كمالاً أيضًا إلا أن يقال: إن الذات هنا بمعنى الحقيقة لا بمعنى الهوية، فلا مرية في كونه كمالاً؛ لأنه يوهم تشبيه جلال الذات بحصول صورة الشيء، وإن لم يكن في الحقيقة تشبيه إلا في العبارة؛ لأن المراد من قوله: «على نهج حصول الصورة» تشبيه العبارة بالعبارة في كونهما من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، لا تشبيه جلال الذات بحصول الصورة في المعنى. تأمل؛ لأن المراد بذاته تعالى إما الماهية الشخصية أو النوعية، وعلى التقديرين لا يكون كمالاً.

(٢) وجه عدم الخفاء من وجهين: أحدهما: العدول عن ظاهر العبارة، والثاني: إنه يتوهم من ذلك تفرد الله تعالى في الذات الجليلة دون الصفات الجليلة، وهو خلاف الظاهر.

(٣) إسناد التفرد إلى كمال الصفات دون أنفسها لا يخلو عن الإشعار بالاشتراك المعنوي كما هو المشهور، ويحتمل أن يراد بكمال الصفات كمالها في أنفسها؛ إذ لم يشاركه غيره في نفس الصفات إلا بحسب الاشتراك اللفظي، كما ذهب إليه بعض أرباب التحقيق.

(٤) ويقال لها: الصفات الحقيقية كما يتبادر عند الإطلاق في ألسنتهم، ويؤيده إضافة الكمال إليها.

(٥) فكان الاشتراك بين علم الله وبين علم المخلوق، وكذا في سائر الصفات الثبوتية لفظيًا كما ذهب إليه بعض أرباب التحقيق، تأمل.

(٦) لأن نفس الصفات قديم في الواجب، وحادث في الممكنات.

مبالغة في الجبر، وهو القهر[١]، كما أن الملكوت مبالغة في الملك، هذا إن حمل المعنى المصدري، وإلا[٢] فمحمول على الصفات الفعلية على ما يستدعيه حمل الصفات على الصفات الثبوتية والجلال على السلبية.

ونعوت الجبروت هي الخلق والإيجاد والترزيق، وغير ذلك من الصفات الفعلية، ويحتمل أن تكون من قبيل إضافة صفات الذات إلى وصفها؛ لكمالها في تلك الصفة، فكأنها نفس الجبروت، فأضيف ما لها إليها قصدًا للمبالغة[٣]، ويحتمل أن تكون بيانية، وفيه مبالغة أيضًا كما لا يخفى.

(قوله: عن شوائب النقص... إلخ) الشوب: الخلط، والسمة[٤]: العلامة.

(قوله: والصلاة.... إلخ) لما كان لنبينا[٥] ﷺ بهدايته لنا إلى سواء

---

(١) قيل: من الجبر بمعنى الإصلاح؛ أي: المصلح لأمور الخلائق، وقيل: من الجبر بمعنى الإكراه؛ أي: المجبر خلقه وحاملهم على ما يريده، فمرجعه بالمعنيين إلى صفة فعلية، وقيل: هو العظيم. هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنه. بمعنى انتفت عنه صفات النقص، وحصل له جميع صفات الكمال، فيرجع إلى الصفات السلبية والثبوتية معًا، وعلى كل من التقادير فإضافة النعوت إلى الجبروت بيانية كما ذكره في أصل الحاشية، والأحسن أن يراد من الجبروت العظمة، ومن النعوت جميع الصفات السلبية والثبوتية المقابلة لها، حتى يكون إثبات التقدس في جميع الصفات غير مختص بالفعلية إن كان له وجه كما لا يخفى.

(٢) أي: إن لم يحمل على المعنى المصدري، فنعوت الجبروت محمولة على الفعلية. ووجه تقديم السلبية على الثبوتية، وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث، وله وجه آخر كما لا يخفى.

(٣) حيث أضاف الجمع إلى المفرد.

(٤) ففيه مبالغة؛ لأن العلامة أعم من الخلط، فنفي العام بعد نفي الخاص من باب الترقي.

(٥) النبي إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق؛ لتبليغ الأحكام، والرسول كذلك أيضًا أو أخص منه، وهو إنسان يكون له كتاب، ووجه اختياره على الرسول على تقدير كونه أخص منه، فلدلالته على أنه ﷺ يستحق الصلاة والسلام بمرتبة النبوة، ويعلم منه استحقاقه بمرتبة الرسالة بالطريق الأولى، أو للإشارة إلى استحقاق كل نبي لها، تدبر.

الصراط منن لا يمكن إحصاؤها، كما أن لله تعالى نعمًا لا يتصور استقصاؤها قَرَنَ التصلية عليه ﷺ بالتحميد امتثالاً لأمره[١]، وقضاءً لبعض حقوقه.

(قوله: المؤيد[٢] بساطع[٣] حججه... إلخ) الساطع: الجلي، يقال: سطع الصبح إذا ارتفع.

أراد بالأول[٤]: آيات القرآن، وبالثاني: ما عداها من بواقي[٥] المعجزات، أو بالعكس، ويحتمل عطف التفسير.

والمراد بالحجج: أدلة النبوة دون الألوهية[٦]، فالمناسب حينئذ كون الضمير للنبي ﷺ، فما ذكره الفاضل المحشي أن الأولى كون الضمير لله تعالى؛ ليفيد[٧] أن آية نبينا ﷺ أعظم من آيات سائر الانبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ليس على ماينبغي، وأيضًا إن مجرد كون الضمير لله تعالى لا يفيد ما ادعاه، وإن كان الأمر كذلك في نفس الأمر؛ إذ آيات سائر الانبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ أيضًا حجج الله، وليست من عند أنفسهم.

(قوله: وعلى آله[٨] وأصحابه) هما يستعملان استعمال المترادفين، وقد يخصص الآل بأهلِ البيت، ولما كان الآل والأصحاب ـ رضوان الله تعالى

---

(١) لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

(٢) إنما قال: «المؤيد» مع أن الحجج أدلة الإثبات تنبيهًا على أن ثبوته ساطع جلي، لا يحتاج إلى البيان، وما ذكره في صورة الحجج للتأييد دون الإثبات.

(٣) الباء للسببية، وتحتمل الملابسة.

(٤) أو أراد بأحدهما البراهين العقلية، وبالآخر النقلية.

(٥) كانشقاق القمر وسجود الشجر.

(٦) لكن بقي أن الدلالة في أمر التأييد والإثبات بالبينات والحجج، فبالعكس.

(٧) لا يبعد أن يقال: كون الضمير لله تعالى أولى؛ ليفيد أن آية النبي ﷺ الدالة على النبوة ليست من عنده بل من عند الله البحتة، بدون المدخلية منه ﷺ؛ ليفيد أنها خالية عن شائبة النقص ومداخلة الوهم.

(٨) وفي توسيطه بين النبي وآله بعلي كما هو دأب أهل السنة والجماعة رد على الشيعة، فإنهم منعوا منه.

عليهم أجمعين - مشاركين له ﷺ في هدايتنا بإبلاغ الشريعة وحفظها، أردفهم إياه وأتبعهم في التصلية، وإليه أشار بقوله: «هداة طريق الحق».

(قوله: هداة طريق الحق) الإضافة تحتمل وجوهًا.

واعلم أن الشارح في ضمن خطبة كتابه أشار إلى[١] مقاصد الفن، على الوجه الذي ورد فيه من مباحث الذات والصفات والنبوة والإمامة رعايةً لبراعة الاستهلال[٢] وقد يناقش[٣] فيه بأن الأمور المذكورة مطردة في أوائل جميع الكتب من كل فن من العلوم الإسلامية، فكيف تحقق الإشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد[٤] اختصاص به.

* قال العصام: الحمد لله الذي دعانا إلى دار السلام بأوضح سبيل هو دين الإسلام، وأرجح دليل هو خير الأنام، بل هو أفضل الرسل الكرام، صاحب معجزة باقية على صفحة الأيام، هي أفضل كتاب وأفصل خطاب، وأفصح كلام محمد النبي الأمي عليه التحية والسلام، صلى الله تعالى عليه وعلى آله العِظام، خير آلٍ آلَ إليهم أحكام الشرائع والأحكام، وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على أبلغ نظام، وحفظوا قواعد العقائد عن الانثلام.

---

(١) اعلم أن في درج أسماء الكتب في الخطبة بلا تكلف مزيد تحسين للكلام البليغ، كما أدرجها الشارح في هذه الخطبة كـ«الهدى» و«التنقيح» و«التوضيح» و«التحقيق» و«المقاصد» و«التمهيد» و«الفوائد»، وكون البعض من أسامي كتب هذا الفن دون البعض غير قادح لكن في الدرج فيما نحن فيه، تأمل! ولقد أعجب المحقق الرازي في خطبة «شرح المطالع» حيث أتى في بيان أوصاف المنطق بذكر كتبه المعتبرة المشهورة على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف.

(٢) براعة الاستهلال: أن توضع اليد فوق الحاجب لطلب الهلال، وفي الاصطلاح: كون الابتداء مناسبًا للمقصود، يقال: برع زيد على أقرانه؛ أي: فاق.

(٣) هذه المناقشة إنما ترد لو كانت براعة الاستهلال عبارة عن جعل الديباجة مشتملة على الإشارة إلى مقاصد الفن والدلالة عليها، وأما إذا جعل عبارة عن جعل الابتداء مناسبًا للمقصود سواء دلَّ على مقاصد الفن أو لا فلا.

(٤) أي: من غير زيادة اختصاص الأمور المذكورة بذلك الكتاب. «نظم الفرائد».

(وبعد) فيقول العبد المتوسل إلى الله المبين، القوي المتين، إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفرائيني عصام الدين: هذه فوائد بل موائد قربت بها من أراد أن يطالع شرح العقائد، ويجمع زوائد عوائد هي أتم الزوائد، وهي التي تقود إلى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد، ولشوارد أبكار الفكر حبذا الصائد، جمعت صراح العقليات المطابقة لصحاح النقليات فيها عوائد لمن اعتاد الارتداع عن الخيالات والوهميات، وجعل شيخ الإسلام للأصول والعقائد عقله الوافي بالاتصال بالمبدأ الفياض، وذهنه الصافي عن كدر الإهمال بالاعتمال والارتياض، وكأنه شربه من أنهار خمسة صافية ليس لها سادي، ولا يركب لتحصيل نفائس الآراء وفرائد المعاني الأبحر أيادي.

فإياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام، لو لم تصفُ أنهارك عن قذى الأوهام، ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح أسهارك المنورة للظلام، ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك لجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الأنام، فإن للكلام هناك درجات أخرى، بل هو أحرى بأن يتلو شاهده: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١] اللهم كما أنعمت أدم، وكما أسست أقم، فإنا لسنا إلا المظاهر، وليس عنا ما يسند إلينا في الظاهر، انصرنا يا ناصر، وأعطنا أوفر من كل وافر، وكما أدخلتنا في الدنيا مسافرًا أخرجنا عنها كالمسافر.

(قوله: بسم الله الرحمن الرحيم) متبركًا ببركاته.

(قوله: الحمد لله) اقتداء بكتاب الله ﷻ وببعض سوره، وعملاً بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء، حيث جاء في رواية: «**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع**»[١] أي: قليل البركة.

وفي أخرى: «**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع**»[٢].

وعملاً بما شاع بين أئمة ذوي قدر في غاية الارتفاع، وما يتوهم من أنه

---

(١) ذكره السيوطي في الجامع الكبير (٦٥٥) وقال: أخرجه الرهاوى فى الأربعين عن أبي هريرة، وذكره العظيم آبادى (١٣/ ١٢٧) وقال: وهو حديث حسن.

(٢) أخرجه ابن ماجه (١٨٩٤) عن أبي هريرة، والطبراني (١٩/ ٧٢، رقم ١٤١) عن كعب.

لا يمكن الجمع بين الروايتين؛ لتنافي الابتدائين بأمرين، فيندفع بأن التنافي بين الابتدائين الحقيقيين دون الإضافيين كما فيما نحن فيه إذا ابتداء الأمر المتبرك فيه إنما يكون حقيقيًّا بأول أجزاء البسملة، والابتداء بالإضافة إلى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر أن الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة إضافي؛ لأنه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة؛ لتقدمه في الكتاب.

وقد يؤول الحديث بجعل الباء للاستعانة أو الملابسة، ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة أمرين أو مع ملابسة أمرين، وملابسة الابتداء بهما يجوز أن تتحقق في الأمور القولية بأن يجعل أحدهما جزء أول والآخر خارجًا عنها مذكورًا قبلها بلا فصل، وفي الأمور الفعلية بأن يقارن أحدهما الجزء الأول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل.

وردَّ الأول بأن جعل الباء للاستعانة ينافي جعل الشيء منهما جزء من المبتدأ؛ إذ لا يكون جزء الشيء آلة له، فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزءين من تأليفاتهم كما هو الظاهر، وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما إذا جعلا جزءين، بل الابتداء بأحدهما مع التلبس به، وهو ما جعل منهما جزء أول، ويمكن دفعه بأن العمل بالحديث ليس إلا العمل بما يحتمله، فمن جعلهما جزءين جعل الابتداء في الحديث إضافيًّا، والباء صلة الابتداء، ومن جعل الباء للملابسة أو للآلة يجعلهما خارجين، أو أحدهما جزء.

(قوله: المتوحد بجلال ذاته) جاء «توحد» بمعنى: بقي واحدًا. ذكره «القاموس».

وتوحد بالربوبية، وتوحد فلان برأيه: استقل به. ذكره «الأساس».

وتوحده الله تعالى بعصمته: عصمه بنفسه ولم يكله إلى غيره. ذكره «الصحاح» وغيره.

والظاهر أن التركيب من قبيل الثاني، والتوحد بالوصف: عدم مشاركة موصوف آخر فيه، والتوحد بالفعل: عدم مشاركة فاعل آخر فيه، فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به، ولك أن تجعل التركيب من قبيل الأول

بجعل الباء في قوله: «بجلال ذاته» للملابسة، ومن الثالث؛ أي: المتوحد للأشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته، فلم يشاركه في ملكة خالق، ففيه رد على من قال: العباد خالقون لأفعالهم، ومن قال: «معنى التوحد بجلال الذات: إن جلال ذاته ليس له من غيره» فلا تساعده العبارة.

فإن قلت: كل أحد متوحد بصفته؛ إذ لا تقوم صفته بغيره.

قلت: المراد: التوحد بنوع صفته، وقد يجاب بأن المراد: التوحد بالصفات المتناهية في الكمال؛ بمعنى: إنها ليست لغيره، وإضافة الصفة إليه تعالى بعد ربطه بالتوحد؛ لأنه في الواقع له تعالى، كما يقال: «علامة الرجل لحيته».

يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بأن الأشياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة بالأحوال والأوصاف، وهذا إنما يصح لو أريد بالذات الماهية، وأما لو أريد ما يقابل الصفة فلا، والمراد بجلال الذات الجليلة حتى كأنه عين الجلال على طبق كمال الصفات، وقد جعل المحمود متوحدًا بجلال الذات وكمال الصفات قصدًا إلى حصر استحقاقي الحمد الذاتي والعرضي فيه تقريرًا لتخصص الحمد به.

(قوله: المتقدس) أي: المتطهر، يقال: تقدس؛ أي: تطهر.

(في نعوت الجبروت) أي: في أوصاف الكبر؛ أي: أوصاف تستلزم الكبر، وهو الرفعة في الشرف والعظمة.

(عن شوائب النقص وسماته) أي: علاماته، ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التعميم؛ أي: كل نعت له بريئ عن شائبة نقص وسماته، فلا يرد أن التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقًا، فالأولى ترك صيغة الجمع.

وما أحسن هاتين الفقرتين، قد قارن في كل منهما النفي بالإثبات فجمعت بين الصفات السلبية والإيجابية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد، فإن التوحيد في الذات الجليلة والصفات الكمالية ينفي الشريك في هذه الأمور، وكذا التقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت وإثباتها.

(قوله: والصلاة) دعاء بنزول كل رحمة على نبيه، ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة؛ لأن ما ينزل عليه يعود إلى غيره؛ لأنه رحمة العالمين.

(قوله: المؤيد) أما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور؛ أي: المنصور في دعوى الرسالة، أو على صيغة اسم الفاعل؛ أي: الناصر في دعواه، وإنما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته إلى حد لا يحتاج معه إلى إثبات، وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها، ولما كان في جعل الحجج مؤيدات إيهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع، ولا شبهة أن الحجج هي المعجزات، والبينات: الأنبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فإن البينة هو الشاهد، وإضافة الساطع إلى الحجج إما من إضافة البعض إلى الكل، أو الصفة إلى الموصوف، والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته، وضمير حججه بظاهره إلى محمد ﷺ، ويحتمل الرجوع إليه تعالى.

قيل: لو رجع إلى الله تعالى لأفاد أن آياته ﷺ أعظم من آيات سائر الأنبياء، وفيه بحث!!

(قوله: وعلى آله وأصحابه) أعاد كلمة «على» ردًا على الشيعة؛ حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي ﷺ وآله بكلمة «على» شرعًا، ونقلوا في ذلك أثرًا، و«الآل» جاء بمعنى: أهل البيت، وهو المشهور في كلمة الصلاة، وجاء بمعنى: الأتباع، ويحتمله المقام، فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم، فإن الأصحاب الذين لاقوا النبي ﷺ داخلون فيه.

(قوله: هداة طريق الحق وحماته) إما وصف للآل والأصحاب، أو الأول للأول والثاني للثاني، ووصف الأصحاب بالهداة على طبق قوله ﷺ: **«أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»**[١].

* قال الكفوي: **(قوله: وملابسة الابتداء)** أي: ملابسة فاعل الابتداء بهما؛ إذ معنى كون الباء للملابسة هو تلبس فاعل الفعل بمدخولها لا تلبس الفعل بمدخولها، فإن ذلك معنى كونها للصلة كما ذكروا.

---

(١) أخرجه ابن منده في فوائده (١/ ٢٩)، والآجري في الشريعة (٣/ ٢٨٣).

(قوله: فمن جعلها... إلى آخره) الأولى تقديم الجعل الثاني وتأخير الأول؛ إذ العمل بالحديث إنما يجب بعد حمله على أحد ما يحتمله، لا الحمل بعد العمل كما تشعر به عبارته.

(قوله: ومن الثالث... إلى آخره) أي: ولك أن تجعل التركيب من قبيل الثالث بتقدير المفعول للتوحد، والمجرور بالباء كالأشياء والخلق، وجعل الباء في قوله: «بجلال ذاته» سببية.

أقول: الظاهر أنه لا حاجة إلى هذا التقدير والجعل، بل يكفي أن يقال: أصل التركيب توحد الله ذاته بجلال ذاته على معنى جل ذاته بنفسه، كما قيل في مثال: «توحده الله بعصمته» فحينئذٍ يرجع إلى ما ذكره القائل الآتي من أن معنى التوحد بجلال الذات أن جلال ذاته ليس له من غيره، فيسقط ما أورده عليه بقوله: «فلا تساعده العبارة» كما لا يخفى.

وأما ما يوهمه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من الأفعال المتعدية كالعصمة، فالظاهر أنه ليس بثابت، بل ذكر العصمة المتعدية اتفاقي على أنه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل، فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه، فيرجع إلى ما ذكره القائل، فالإيراد ساقط جدًّا.

(قوله: ومن قال... إلى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن، فإن عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات. انتهى.

ولا يخفى أن هذا المعنى غير ما ذكره القائل، بل هو مما ساعده القبيل الثاني كما لا يخفى.

(قوله: وإضافة الصفة) متعلق بـ **(قوله: أمرًا أو نهيًا... إلخ)** أي: وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، وفيه: إنه يمكن أن يقال: تقدير الكلام ها هنا وبعد، فاعلم أن مبنى إلى آخره.

* قال ولي الدين: **(قوله: ليس لها سادي)** أي: سادس، فقلبت السين ياء.

(قوله: فإنا لسنا إلا المظاهر... إلخ) هذا رمز إلى مسألة وحدة الوجود

التي أظهرها الشيخ محيي الدين العربي، وتبعه الشيخ صدر الدين القونوي والمحقق الفناري والسيد الشريف والدواني والجامي والعراقي، وغيرهم من الفضلاء المحققين حتى ألفوا فيها رسائل مستقلة، وخالفهم فيها أهل الظاهر من المتكلمين مثل المحقق التفتازاني وغيرهم وبعض الصوفيين، وهذا المقام لا يسع تفصيلها[1].

(قوله: ثابت لهما) أي: البسملة والحمدلة.

(قوله: لا بما اشتهر) فيه رد على الخيالي وغيره.

(قوله: وقد يؤول) المؤول الخيالي وغيره.

(قوله: ومن قال) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وقد يجاب) أي: عن السؤال بقوله: «فإن قلت... إلى آخره».

(قوله: يقال في وصفه) أي: في وصف الشارح. قائله الخيالي في هامش الحاشية.

(قوله: وهذا إنما يصح إلى آخره) أقول: إن ما ذكره الخيالي بناء على ما هو متبادر من الذات عند الإطلاق مع قطع النظر عن المقام.

قال في «شرح القسطاس»: ماهية الشيء: هو ما به الشيء هو، ولفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر، وقد يخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات، وقد نطلق الذات على الموصوف بالشيء، ثم الماهية إما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كماهية الواجب والنقطة، وإما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالبيت والإنسان. انتهى.

وإن ما ذكره عصام الدين هو المتبادر بالنظر إلى المقام؛ أعني قوله: «وكمال صفاته».

(قوله: فلا) أي: فلا يوجد الرد على المعتزلة.

---

(١) انظر في المسألة هذه: كتابنا «إرشاد ذوي العقول إلى براءة الصوفية من الاتحاد والحلول» عشر رسائل تراثية في وحدة الوجود والاتحاد والحلول- ط. دار الذكر- سيرلانكا.

(قوله: والعرضي) الصواب والوصفي.

(قوله: لأن ما ينزل... إلى آخره) اعترض عليه بأنه ﷺ لما كان رحمة للعالمين كافة كما نطق كلام الله تعالى لا للمؤمنين فقط يلزم أن تكون الصلاة على النبي ﷺ متضمنة للصلاة على الكافرين أيضًا، فيلزم مساواة الآل والأصحاب وجميع المؤمنين والكافرين في الصلاة الضمنية، ولا أسوأ من هذا، وأجيب عنه بأن الكافرين آمنوا بدعائه من الخسف.

(قوله: بوصفها بالسطوع) أي: الارتفاع.

(قوله: أما من إضافة البعض إلى الكل) وفيه إيهام أن السطوع ليس لكل حجة وليس كذلك، وإن كان بعض حجج أرفع من بعض.

(قوله: قيل: لو رجع) قائله الخيالي.

(قوله: وفيه بحث) هذا إشارة إلى سؤال وجواب؛ أما السؤال: فهو بأن يقال: إن إفادة هذا الكلام أن آية نبينا ﷺ أعظم من آيات سائر الأنبياء إنما تتم إذا كان في العبارة ما يدل على أن سائر الأنبياء لم يؤيدوا بأمثال هذه البراهين في السطوع، وهو غير ظاهر، وأما الجواب: فمنها ما قاله بعض الأفاضل من أن قوله: «في العبارة ما يدل على ذلك بحسب الظاهر» إذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو أكثري؛ وذلك لأن المتبادر من الساطع من بين جميع حجج أن يكون سطوعه بالنسبة إلى كلها كما يقال: هذا الشجر مرتفع من بين الأشجار؛ أي: بالنسبة إلى كلها، نعم إنها لا تدل عليه بطريق القطع، لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن.

وقال أولاً في تعليل الإفادة المذكورة: إذ يصير المعنى المؤيد لساطع من بين جميع حجج الله تعالى؛ أي: المعجزات الدالة على صدق الأنبياء، فإن الحجة تقال باعتبار الغلبة على الخصم، والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على أن الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الأصول، فلو كان غير نبينا ﷺ مؤيدًا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدًا بالساطع من جميع الحجج أو بجميع الحجج الساطعة، لكن عبارة المحشي الخيالي ناظرة إلى تقدير التقدير الأول من كون الضمير راجعًا إلى الله تعالى، وإضافة الساطع

إلى الحجج بمعنى من حيث قال: «ليفيد أن آية نبينا» ولم يقل: «آيات نبينا».

وعلى تقدير أن يكون الضمير راجعًا إليه ﷺ ينبغي أن تحمل إضافة «الساطع» إلى «الحجج» على إضافة الصفة إلى الموصوف؛ ليفيد التمدح بأن نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطع، بخلاف ما إذا كان بمعنى ما قاله يخلو عن هذا التمدح؛ إذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده، بل لا مدح فيه؛ إذ سائر الأنبياء إما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم أو حجتهم متساوية فيلزم تساويه معهم أو فضلهم عليه، ولذلك فرع المحشي على كون الضمير لمحمد ﷺ، وقوله: «فساطع حججه» من قبيل أخلاق ثياب. انتهى.

وقال بعض المحققين في بيان وجه الإفادة: إن المراد بأفراد الحجج التي جمعت بالقياس إليها حجة كل واحد واحد من الأنبياء بأن يكون جميع حجج هذا نجم ﷺ فردًا، وجميع حجج ذاك فردًا آخر، وهكذا فكأنه قال: بساطع حجج الله تعالى التي أكرم بها الأنبياء، على أن الإضافة للاستغراق، وإلا لم يفد أعظمية آية نبينا على آيات سائر الأنبياء على ما لا يخفى، وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقًا، ولا كل واحد واحد من حجج الأنبياء كذلك، وإلا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وإن كان بعضها حجة نفسه ﷺ وحينئذٍ لا يفيد سطوع جميع حججه، بل سطوع بعضها والمقصود الأول على ما نقل عنه على قوله: «فساطع حججه» من قبيل أخلاق ثياب من قوله: «فالمعنى بحججه الساطعة» فيدل على سطوع جميع حججه. انتهى.

أقول: إن الإفادة المذكورة لا تثبت الدلالة في العبارة على نفي ما أثبت لنبينا ﷺ عن سائر الأنبياء ودون إثباته خرط القتاد، وما ذكر من استغراق الإضافة لا ينفي ما أثبت له عنهم، وما ذكر في حاشية الحاشية من أن معنى قوله: «بساطع حججه» ألا سطوع لغيرها من حجج سائر الأنبياء بالنسبة إلى هذه، فالدلالة على الأعظمية ظاهرة غير خفية، فمجرد دعوى لا تسمع في مقام النزاع، وإلا قلنا: إن ندعي أكثر من هذه الدعوى، وبعد الليا واللتي فالبحث

وارد غير مندفع بأمثال هذه الحكايات، بل يحتاج إلى إيراد الدلائل ولو كانت ظنية، والله أعلم بالصواب.

(قوله: ونقلوا في ذلك أثرًا) وهو: «**من فصل بيني وبين آلي بعلى لم ينل شفاعتي**»[(١)] وفي رواية «**فقد جفاني**»[(٢)] وربما يناقش في صحة الرواية عندهم، ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه وحمل الباء على السببية، وكان المعنى: من فصل بيني وبين آلي بسبب عداوته وخصومته بـ«على» فلم ينل شفاعتي، ولا يخفى على أنه تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا؛ إذ من المستبعد جدًّا أن يكون بمجرد إيراد كلمة «على» بين النبي وآله محرومًا من شفاعته، كيف والمحروم من شفاعته هو الكافر؟ هكذا حقق بعض المحققين، وأنت خبير بأن بعض الأفعال يوجب حرمان الشفاعة لرفع الدرجات مثلاً على ما حققناه في تعليقاتنا على «حاشية الخطائي» لليزدي، فليطالع ثمة.

(قوله: في كلمة الصلاة) أي: اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد.

(قوله: وجاء بمعنى الأتباع) ذكره في «الصحاح» و«القاموس».

(قوله: لاقوا النبي ﷺ) وينبغي أن يزاد: «وآمنوا به»؛ ليحترز به عن أبي طالب وأبي لهب.

(قوله: أو الأول للأول) ويمكن عكس هذا أيضًا.

* قال الخيالي: أما بعد.... الحمد لمستأهله، والصلاة على سيد رسله، وآله وصحبه موضحي سبله، فدونك أيها الساري هذا النبراس، كتاب فيه نور وهدى للناس، يرشدك إلى المكامن الخفية، من شرح «العقائد النسفية» أمليته أوان الدعة والاستراحة عن فتور المطالعة، سالكًا فيه جادة الإيجاز، من غير تعمية وإلغاز، وحينما حمت حول لجينه، ورمت تزيين شينه وسينه، ألحقته إلى خزانة من لا مثل له في العلا، وله المثل الأعلى، الصاحب الأعظم والدستور المعظم، بابه كعبة الحاجات، يطوى إليه كل فج عميق، ويستقبله

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء (٢٦٨) وقال: هذا من موضوعات الشيعة.

(٢) لم أقف عليه هكذا.

وجوه الآمال من كل بلد سحيق، باهت تيجان الوزارة بهامته، وحلل الإمارة بقامته، ولي الأيادي والنعم، ومربي أهل الفضل والحكم، آخذ أيدي العلماء والعلوم، ورافع ألوية الشرع المرسوم، حائز المآثر والمفاخر، وحاوي الرئاسات الأول بالأواخر، أول مدارج طبعه النقاد، وآخر مقامات نوع الإنسان، وآخر معارج ذهنه الوقاد، خارج عن طوق البشر بل عن حد الإمكان.

لو لم يدل الوهم صيت جلاله ... ما خيل طيف خيال سامي حاله

ناظورة الديوان آصف عصره ... وهو العزيز الفرد في إقباله

محمود أهل الفضل طرًّا كاسمه ... وكفى به برهان حسن خصاله

بكماله في الأوج بدر كامل ... بحر محيط زاخر بنواله

في كل علم عالم متبحر ... في فن حلم عالم بحباله

سحبان عي في فصاحة لفظه ... معن بليغ البخل في إفضاله

الصائب الأفكار في تدبيره ... الثاقب الآراء في أقواله

للناس يبذل ليس بمسك لفظه ... فكأنما ألفاظه من ماله

يتزاحم الأنوار في وجناته ... فكأنه متبرقع بفعاله

وهو الذي عمَّ إنعامه وفشا، الوزير الكبير محمود باشا، أوضح الله غرة الغرة بضيائه، ورفع علم العلم بإعلائه، ولازال مورد إفضاله ماء مدين المآرب، يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب، فإن رفعه إلى سماك القبول فقد سعد كوكب الأمل في برج شرف الحصول، والله ولي الإعانة، وكفى به وكيلاً.

قال الشارح النحرير - عامله الله بلطفه الخطير - بعدما تيمن بالبسملة: **(الحمد لله)** أقول: في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد، وعمل بما شاع بل وقع عليه الإجماع، وامتثال لحديثي الابتداء، وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع إما بحمل الابتداء على العرفي الممتد، أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الإضافي كما هو المشهور، ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة، ولا شك أن الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة

بشيء آخر، أو للملابسة، ولا يخفى أن الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية، وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزء، ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما.

(قوله: المتوحد بجلال ذاته) الظاهر أن الباء صلة المتوحد، يقال: توحد برأيه؛ أي: تفرد واستقل، فمعنى التوحد لجلال الذات: عدم شركة الغير في جلال الذات، أو الذات الجليلة على نهج حصول الصورة، ويحتمل أن تكون للملابسة، فحينئذٍ صيغة التفعل إما للصيرورة بدون صنع، كقولهم: تحجر الطين؛ أي: صار حجرًا بلا عمل ومدخل من الغير، ومنه التكون والتولد، وإما للتكلف، ولما استحال في شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه، فمعنى التوحد بجلال الذات: الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملابسة جلال الذات.

(قوله: بساطع حججه) الأولى كون الضمير لله تعالى؛ ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء، ويجوز أن يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل إخلاق ثياب.

❁ قال عبد الحكيم السيالكوتي: يا من تقدست ذاته عن إحاطة الأفكار، وتنزهت صفاته عن إدراك الأنظار، نحمدك حمدًا نضرت في رياض القدس زهراته، وانتشرت في محافل الأنس نفحاته، ونصلي على من ولي فوق ما يسعه الأفهام، وأولى ما لا يحيط به الأوهام، وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا، وأصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى.

وبعد... فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين: إن شرح العقائد النسفية للملك القمقام، والقرم الهمام، العالم الرباني، سعد الملة والدين التفتازاني؛ لكونه خير منتجب ومنتخب، قد اشتهر بين الفحول وتناولته أيدي القبول فأماطوا عنه الغواشي، وكتبوا عليه الحواشي، ثم إن منها ما علقه الفاضل المحقق، الألمعي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه، قد امتدت عليه أعناق الخواطر، وسهرت لأجله أعين الدياجر، لكن ما أتوا بما يروي الغَليل أو يشفي العَليل، لما أن أبكاره آبية عن خطبة كل عازب، ومخدراته محتجبة لا

تنجلي لكل طالب، فصرفت برهة من عنفوان الشباب في حل مبانيه، وانتهبت فرصة عن أعين الزمان لتحقيق معانيه، فقيدت أوابده، وآنست شوارده، وحققت مقاصده، وبينت مصادره وموارده، آخذًا بضع القاصرين، ومجيبًا عن شبهة الناظرين، فجاء بحمد الله تعالى موافقًا للمأمول، وتم بعونه مطابقًا للمسؤول.

ثم ألحقته بخزانة من تقلد بأياديه كواهل الإحسان، وأزال بكرمه الضنة عن الزمان، عمر رباع الخافقين بحسن معدلته، وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته، وهو النير الأعظم المرتقى في مدارج السعادة، والسعد الأكبر المسعود بتاج الخلافة، مالك رقاب الملوك، الجامع بين السلطنة والسلوك، مؤسس مقاصد الفضل والعلم، ومرصص قواعد الجود والحلم، مجاهد الكفرة وأهل العناد في الله تعالى حق الجهاد، وجاعلهم جزء السباع في البوادي والوهاد، مرجومين بقذف النبال والرماح الهواطل، هتف الهاتف: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: ٨١].

مربي العلماء والصلحاء، حامي الملة الغراء، المؤيد بجنود من عند الله الإله، المجازي أبو المظفر شهاب الدين «شاه جهان بادشاه»، فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط؛ لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذي هو أجل الروابط، فله الرعاية الكبرى من حضرته، والعناية الوفرى من دولته، ولقد تأسى بهدية في جميع الأحوال حتى نودي من وراء سرادقات الجلال: ما أوتي أحد مثل ما أوتيت، عطاء من ربك بما أوتيت، فهو الملك المولى القائم على القلب المجتدي، والأوحدي المستعد بترويج الدين الأحمدي، من التجأ إلى جنابه فقد حاز شرفًا عليًا، ومن صدف عنه لم يجد نصيرًا ولا وليًا، لا زالت عتبته ملتزم الأكابرة، وسدته مستلم شفاه الجبابرة، اللهم يا لطيفًا بالعباد، ويا رؤوفًا يوم التناد، ارزقه الاستقامة والسداد.

(قوله: الحمد لمستأهله) أي: لمستوجبه، في «الصحاح» تقول: فلان أهل لكذا، ولا تقل: مستأهل، والعامة تقوله، لكن في «القاموس»: استأهله: استوجبه، لغة جيدة، وإنكار الجوهري باطل.

وقال القاضي في تفسير الفاتحة: (**لا يستأهل؛ لأن يحمد... إلخ**).

فإن قلت: أسماء الله تعالى توقيفية، ولم يرد المستأهل في أسماء الله تعالى.

قلت: أراد به المعنى الوصفي العام ذهابًا إلى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ [الشمس: ٥] قصدًا إلى الوصف؛ أي: شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة، أو اعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر، وقد ورد في الحديث: «**أهل النعمة والفضل والثناء الحسن**»(١) واختار مذهب القاضي من أنه إذا اتصف ذاته بصفة يجوز إطلاق اللفظ الدال عليه إذا لم يوهم النقص، وفيهما نظر.

(**قوله: والصلاة**) فعلة، من صلى: إذا دعا، وهو اسم يوضع موضع المصدر، تقول: صليت صلاة ولا تقول: تصلية، والتصلية «**درودفرستادن**».

والسيد من: ساد قومه يسود سيادة «**مهترشدن**» فعيل جمع على سادة، كسرى وسراة، ولا نظير لهما يدل على ذلك أنه جمع على سيائد بالهمزة، مثل: تبيع وتبائع.

وقال البصريون: فيعل: جمع على فعلة، كأنهم جمعوا سائدًا كقائد وقادة، وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد، والقياس بلا همزة، كذا في «الصحاح».

(**وآله**) قيل: أتباعه، وقيل: أمته، وقيل: أهل بيته، وقيل: آل الرجل: ولده، وقيل: قومه، وقيل: أهله الذين حرمت عليهم الصدقة.

وفي رواية أنس: سئل النبي ﷺ: من آل محمد؟ قال: «**كل مؤمن تقي**»(٢). كذا في «الشفاء».

والصحب: جمع صاحب، كركب وراكب، من صحب يصحب صحبة

---

(١) أخرجه النسائي (١٣٣٨)، وأحمد (١٦٥٥١)، وأبو داود (١٥٠٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٩٧٦)، وابن حبان (٣٥٢)، والطبراني في الكبير (٧٤)، وأبو يعلى (٦٦٦٣).

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط (٣٤٦١) وفي الصغير (٣١٩) والبيهقي في سننه (٢٩٨٧) وقال: وَهَذَا لَا يَحِلُّ الِاحْتِجَاجُ بِمِثْلِهِ.

وصحابة، بمعنى: صحبت **«كردن وياري كردن»** والمراد: هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول ﷺ مسلمين، وقيل: بشرط الرواية، وقيل: هم مسلمون رأوا النبي ﷺ فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم، أو تعميم بعد تخصيص.

(قوله: والسبل) جمع السبيل، وهو الطريق يذكر ويؤنث.

قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟﴾ [يوسف:١٠٨].

وقال تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ [الأعراف:١٤٦] والمراد بها: سننه وآدابه وأخلاقه.

(قوله فدونك) جواب إما باعتبار الإخبار والإعلام، وهو إما اسم فعل بمعنى: خذ، أو ظرف بمعنى: قدامك.

(والنبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة: المصباح، فعلى الأول منصوب على المفعولية، وعلى الثاني مرفوع على الابتداء، فأيها الساري من السراية بمعنى: **«شب رفتن»** من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضًا، شبه طالب أسرار «العقائد النسفية» بدون هذا الكتاب بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء إلى مقصده، وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء، ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه، ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة.

(كتاب) خبر مبتدأ محذوف؛ أي: هو كتاب، والجملة استئناف لبيان كونه نبراسًا.

(والمكامن) جمع: مكمن، من كمن كمونًا: إذا اختفى، ووصفه بالخفية للمبالغة؛ أي: للمواضع الخفية غاية الخفاء.

(والأوان) الحين والجمع آونة كزمان وأزمنة.

(والدعة) السكينة.

(والجادة) بالجيم وتشديد الدال: معظم الطريق.

(والإيجاز) «كوناه كردن سخن».

(والتعمية) عميت معنى البيت تعمية **«يوشيده كردن»** ومنه المعمي من الشعر، وأصله: عمي الأمر: إذا التبس.

(والألغاز) من ألغز في كلامه: إذا عمي مراده، والاسم: اللغز، والجمع: ألغاز.

(وحمت) على صيغة التكلم، من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حومًا وحومانًا؛ أي: دار.

(وما) مصدرية.

(ورمت) من رام يروم، وما طلب عطفه عليه، وأراد بالشين: المسائل الحالية بالدلائل، وبالسين: الخالية عنها على ما ذكره ـ قدس سره ـ في «حواشي المطالع» أو أراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وإرادة العام، والمعنى: حينما رمت تصحيح ألفاظه حرفًا حرفًا من سقيم اللفظ والمعنى.

وفي **(ألحقته)** إشارة إلى أن في خزانته نفائس أخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها، وفي بعض النسخ: «أتحفته» وهو تصحيف؛ إذ الإتحاف لا يكون إلى خزانة، ولو سلم فالواجب: «أتحفت به» بزيادة الباء، في «الصحاح»: التحفة: ما أتحف به الرجل من البر.

(والعلا) الرفعة والشرف، فإن ضممت قصرت وإن فتحت مددت.

(المثل) بفتح الميم والثاء المثلثة: الصفة، اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧].

(الصاحب) مطلقًا: الوزير؛ لأنه يصاحب السلطان.

(الدستور) بضم الدال: فارسي معرب، وهو الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس إلى ما يرسمه، وأصله: الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه.

(يطوي) على صيغة المجهول، من الطي بمعنى: «**درنورديدن**» من حد ضرب.

(الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم: الطريق الواسع بين الجبلين.

(العميق) ذو العمق، وهو قعر البئر، والفج: الوادي، وفي اختيار الفج إشارة إلى كثرة الواردين على بابه من تحمل المشاق.

(يستقبله) من الاستقبال «**پيشواشدن**».

(الآمال) جمع: أمل، وهو الرجاء، عبر عن ذوي الآمال بالآمال إشارة إلى أنهم لاعتمادهم على مكارم أخلاقه يصيرون حين التوجه إلى بابه أنفس الآمال.

(السحيق) البعيد.

(باهت) من المباهاة، وهي المفاخرة.

(والتيجان) جمع: التاج.

(والهامة) الرأس، والجمع: هام.

(والحلل) جمع: حُلَّة، بضم الحاء وتشديد اللام: إزار ورداء، شبه التيجان والحلل بأشخاص ذوي مفاخرة؛ بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية، وأثبت لها المباهاة تخييلاً، والمقصود أن الوزارة والإمارة قد استقرتا في مقرهما وكملتا بذاته، ولعل وجه جمع تيجان والحلل الإشارة إلى حيازته جميع وجوه الوزارة والإمارة.

(ولي) فعيل من الولاية، من حد حسب في التاج الولاية «والي شدن» والنعت: والي، وكسر الواو حينئذ هو الوجه، ويجوز كسرها: الولاية «**دوست شدن**»، والنعت ولي، وكسر الواو حينئذ هو الوجه، ويجوز فتحها، فعلى هذا الصواب: والي، لكن ذكر في «شرح المواقف»: في الأسماء الحسنى الولي: النصير، وقيل: هو بمعنى المتولي للأمر والقائم به.

(الأيادي) جمع: الأيدي، جمع اليد بمعنى: النعمة، فالنعم عطف تفسيري له شبه هيئة تربيته للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من أخذ يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها، فقوله: «آخذ أيدي العلماء والعلوم» استعارة تمثيلية.

(الألوية) جمع: اللواء، بكسر اللام ممدودًا: العلم الصغير، ويقال له: البيرق، وفي اختيارها على الأعلام إشارة إلى إحيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها.

(والرسوم) جمع: رسم، وهي العلامة، عطف تفسيري لألوية، ويجوز أن يخص الأول بما هو شعار الإسلام.

(حائز) بالحاء المهملة والزاي المعجمة: اسم فاعل من الحوز، وهو الجمع، حازه يحوزه حوزًا وحيازة.

(والمآثر) جمع: مأثرة بفتح الثاء وضمها، وهي المكرمة؛ لأنها تؤثر؛ أي: تذكر، ويؤثرها قرنًا عن قرن: يتحدثون بها.

(والمفاخرة) جمع: مفخرة، بفتح الخاء وضمها: المأثرة، فهو تكرير الأول من غير لفظه للتقرير، ويجوز أن يراد بالأول: المكارم الحسبية ومن الثاني: النسبية، يقال: فخرته أفخره فخرًا: إذا كنت أكرم منه أبًا وأمًّا.

(الأول والآخر) بدل من الرئاسات، واللام عوض عن الضمير؛ أي: حاوي أول الرئاسات وآخرها، وهو كناية عن إحاطته بجميعها.

(والمدارج) جمع: مدرجة، بفتح الميم، وهي: المذهب والمسلك.

(النقاد) فعَّال للمبالغة، من نقدت الدراهم: إذا أخرجت عنها الزيف.

(والمعارج) المصاعد، جمع: معرج، من عرج في الدرجة: ارتقى.

(والوقاد) المشتعل، من حد باب ضرب.

(الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو: الوسع والطاقة، وقوله: بل عن حد الإمكان: إغراق خارج عن حد الإمكان.

(الدلالة) «راه نمودن».

(والصيت) الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس، وأصله من الواوي، انقلبت ياء لانكسار ما قبلها، كأنهم بنوه على فعل ـ بكسر الفاء ـ للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم.

(وصيت جلاله) فاعل يدل.

(والوهم) مفعوله.

(وما) فيما خيل نافية، والخيل والخيلة «بنداشتن».

(وطيف الخيال) مجيئه بالنوم، يقال: طاف الخيال يطيف طيفًا ومطافًا، والخيال صورتي «كه بخواب بينند».

(والسامي) اسم فاعل من السمو، وهو العلو.

(والناظورة) مبالغة في المنظور.

(والديوان) صاحب الدفتر المذكور، وأصله ذلك الدفتر، من دونت الكتاب: جمعته وقرنت بعضه إلى بعض؛ يعني: إن الوزراء ينظرون إليه دائمًا مترقبين لما يأمرهم، وقد يقال: هو مبالغة في الناظر بمعنى: الحافظ، فالديوان بمعنى: الدفتر كذا في «حواشي المطالع».

(آصف) علم وزير سليمان عليه السلام، استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور، ومن كونه وزيرًا عظيمًا نافذ الحكم جامعًا لمحاسن الأفعال ومكارم الأخلاق.

(طرًّا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين؛ أي: جميعًا، والضمير في «به» راجع إلى كونه محمودًا.

(أهل الفضل) فاعل كفى، والباء زائدة، وبرهان مفعوله، ويجوز عكسه، والباء حينئذ ليست بزائدة كما في قوله ﷺ: «**كفى بالمرء كذبًا أن يحدث بكل ما سمع**»[1] والباء في «بكماله» إما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالاً من المبتدأ المحذوف؛ أعني: هو، أو للسببية.

(وفي الأوج) حال من ضمير «كامل» قدم عليه رعاية للوزن.

(وبدر) خبر المبتدأ المحذوف؛ أي: هو ملتبسًا بكماله، أو بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الأوج.

(والزاخر) بالزاي والخاء المعجمتين والراء المهملة: من زخر الوادي: إذا امتد جدًا وأرتفع.

(والنوال) العطاء، والباء كما عرفت في «بكماله».

(في كل علم) متعلق بمتبحر، يقال: تبحر في العلم؛ أي: تعمق وتوسع.

و**(في فن)** متعلق بحياله أي بإزائه.

(وعالم) بفتح اللام؛ أي: له من الحلم ما بكل العالم.

(سحبان) اسم رجل من بني وائل كان لسنًا بليغًا يضرب به المثل في البيان.

---

(١) أخرجه مسلم (٧)، وأبو داود (٤٩٩٢)، والحاكم (٣٨١)، وابن أبي شيبة (٤٢)، وابن حبان (٣٠).

(عي) على وزن فعل، من يعجز عن إفادة المراد، من العي، وهو خلاف البيان، وقد عي في منطقه وعي أيضًا فهو عيي على وزن فعيل، وعي على وزن فعل.

(معن) بفتح الميم وسكون العين المهملة: معن بن زائدة الشيباني، كان أجود العرب.

(والبليغ) من البلوغ، وهو الوصول من حد نصر.

(والبخل) ضد الجود.

(والإفضال) الإحسان.

(والتدبير) في الأمر: أن ينظر إلى ما يؤل إليه عاقبته.

(الثاقب) المضيء، ترك مفعول يبذل قصدًا إلى التعميم.

(ليس بممسك لفظة) مؤكدة له، ولذا ترك العطف فكأنما ألفاظه من ماله في حق الانتفاع والبذل، وفيه إشارة إلى أن انتفاع الناس بماله وبذله إياه أمر مقرر لا ريب فيه.

(والتزاحم) «انبوهي كردن».

(الوجنات) جمع: وجنة، مثلثة الواو وساكنة الجيم: ما ارتفع من الخدين.

(متبرقع) اسم فاعل من تبرقع؛ أي: لبس البرقع، وفي جعل أفعاله مطلقًا برفع الأنوار إشارة إلى أن جميع أفعاله جميلة.

(فشا) ماض من الفشو «براكنده شدن» من حد نصر، وترك المتعلق للتعميم.

(الغرة) بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم، وغرة كل شيء: أوله وأكرمه، فعلى الأول استعارة بالكناية وتخييلية، وعلى الثاني حقيقة، والمقصود دعاؤه باحتياج الغير إليه دائمًا، وفيه من المبالغة ما لا يخفى.

(مدين) قرية شعيب عليه السلام، والمآرب: جمع مأربة، وهي الحاجة، وإضافة المدين إليه من قبيل لجين الماء، والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه.

(والأمة) الجماعة، وضمير «منه» للماء، وفيه تلميح إلى قوله

تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ﴾ [القصص: ٢٣].

(فإن رفعه) عطف على ألحنته.

(والسماكان) كوكبان نيران من الثوابت: السماك الأعزل، والسماك الرامح، وإضافته إلى القبول كلجين الماء، وكذا كوكب الأمل، ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعري.

(والله ولي الإعانة، وكفى به وكيلاً) جملتان إنشائيتان لبيان إنشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه، أورده دفعًا لما يوهم ما سبق من التجائه في حصول الأمل إلى قبول الممدوح كتابه، ربِّ يسر بالخير.

(قوله: النحرير) في «الصحاح»: النحرير: العالم المتقن، ونقل عنه النحرير: البليغ في العلم، كأنه ينحر الشيء علمًا وعملاً، وقد يقال: نحرت كتاب كذا علمًا؛ أي: علمته حق العلم، كذا ذكره الجاربردي في «شرح الكشاف»، وما يقال: إنه يوناني، فغير ثابت. انتهى.

يعني: إن النحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو في اللَّبَّة مثل الذبح في الحلق، والمناسبة الغلبة، وإنما قال: كأنه لعدم الجزم بالأخذ لجواز أن يكون موضوعًا لهذا المعنى بالأصالة، لكن تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه؛ لأن المأخوذ في النحرير ليس إلا كمال العلم، ولعل المراد به: مزاولة العلم وتكراره، فإن الإتقان والبلوغ إلى الكمال لا يحصل إلا بهما.

(قوله: عامله... إلخ) أي: جازاه على عمله، المعاملة ها هنا بمعنى: العمل، اختارها للتعدية والمبالغة ملتبسًا بلطفه، سمى جزاء العمل عملاً بطريق المشاكلة، ثم بنى منه صيغة المفاعلة، والخطير: ما له قدر. كذا في «الصحاح».

(قوله: بعد ما تيمن بالتسمية) كلمة «ما» مصدرية، وفي زيادة لفظة التيمن إشارة إلى أن المتعلق الحقيقي للباء في «بسم الله» متروك؛ أعني: ملتبسًا ومتبركًا، وما قيل: إن متعلق الباء «أبتدئ» ليس معناه أن الجار والمجرور ظرف

لغو واقع موقع المفعول لأبتدئ، بل المراد به: ظرف مستقر واقع موقع الحال، والعامل فيها أبتدئ. كذا أفاده الشارح في حواشي «التلويح» ووجه ذلك بأن المقصود: التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد أوله.

(قوله: في تعقيب... إلخ) أي: في ذكر الحمد بعد التسمية، فإن مدخول الباء هو المعقب.

فإن قلت: هذه العبارة بعد قوله: «بعد ما تيمن بالتسمية» مستدركة.

قلت: ربما يتوهم من ذلك أن النكات إنما هي في إيراد الحمد لله بخصوصه، وليس كذلك، فإن إيراد التحميد مطلقًا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة، وإن تلك النكات إنما هي في إيراد التحميد بعد التسمية، واختياره على شيء آخر من غير أن يكون لذكر التسمية مدخل؛ إذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة: قال الشارح بعد التسمية: الحمد لله، ولم يورد بعده شيئًا آخر، لكذا على ما قاله الفاضل الهروي في حواشيه على «المطول»: إن معنى قوله: «افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله»: إنه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله، ولم يورد بعده شيئًا آخر... إلى آخره.

إذ لا خفاء في أن الإجماع لم ينعقد على أنه لا بد من ذكر «الحمد لله» بعد التسمية، ولا يذكر بعدها أمر آخر، بل على أنه إذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في «التلويح» وأن ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون أمر آخر، بل في ذكرهما قال المحشي المدقق: إنما ذكره بعد قوله بعد «التيمن بالتسمية» لأنه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد؛ إذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد.

أقول: ذكر الفاضل البيضاوي في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة: هذا ـ أي: التسمية وما بعدها إلى آخر السورة ـ مقول على ألسنة العباد، فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد، ثم لا يخفى على ذي فطنة أن كل واحد من النكات مستقل، فإن التعقيب أسلوب الكتاب المجيد، ومما

انعقد عليه الإجماع وإن لم ينعقد على ذكرهما، وفيه امتثال بحديثي الابتداء، فلا حاجة إلى ما قيل.

ها هنا أمور ثلاثة:

أحدها: الابتداء بالتسمية.

الثاني: تأخير التحميد عن التسمية.

والثالث: جمع التسمية والتحميد.

وفي الأول: عمل بما شاع، وفي الثاني: اقتداء بأسلوب الكتاب، وفي الثالث: امتثال بالحديثين، وبما ذكرنا ظهر أنه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقًا للإجماع؛ لأنه إنما انعقد على التعقيب، وأما لزوم عدم الامتثال فمدفوع؛ لأنه صرح بعض شراح «البخاري» بأن في صحة حديث التحميد مقالاً فلا يصح للحجية.

وقد وقع كتب رسول الله ﷺ إلى الملوك، وكتبه للقضاة مفتتحة بالتسمية دون التحميد، ولأنه ذكر الإمام النووي في أول «شرح مسلم»: إنما بدأ بالحمد؛ لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: «**كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أبتر**»[(١)].

وفي رواية: «**بالحمد فهو أقطع**»[(٢)].

وفي رواية: «**أجذم**»[(٣)].

وفي رواية: «**بذكر الله**»[(٤)].

وفي رواية: «**بسم الله الرحمن الرحيم**»[(٥)].

ثم ذكر في باب كتابه ﷺ إلى هرقل بالتسمية فقط، فعلم أن المراد بالحمد: ذكر الله تعالى؛ لأنه ﷺ صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد، لهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب إلى أن لفظ الحمد إنما يحتاج إليه في الخطب دون

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه الديلمي (٤٧٢٦).

(٥) تقدم تخريجه.

الرسائل والوثائق، ولأن الحمد حقيقة ليس إلا إظهار صفات الكمال، وهو حاصل في التسمية، واعترض الفاضل الجلبي على هذا الوجه بأنه إنما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله، وأما إذا كان بـ«الحمد لله» على ما سمعنا من الأستاذين فلا يتم الامتثال إلا بذكر العبارتين.

أقول: لا يخفى أنه ليس المراد بـ«الحمد لله» هذا اللفظ خاصة، بل ما يؤدي مؤداه وإلا لم يكن المبتدئ بأحمد الله وغيره مبتدئًا بـ«الحمد لله» وممتثلاً، مع أنه خلاف المقرر عند الكل، على أنك قد سمعت اختلاف الروايات، فوجه الجمع: أن يحمل في كلها على إظهار صفات الكمال.

قيل: إن المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب، فلا يتحقق الامتثال به.

أقول: إن أراد بقوله: «إن المأمور به الابتداء» مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب أو لا، فلا شك أن التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى، وإن أراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع، ولهذا قيل: إن الأمر بالابتداء بهما أمر بالتعقيب؛ إذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب.

(قوله: وما يتوهم من تعارضهما... إلخ) ووجه التعارض أن البدء والابتداء معنا التصدير، ومعنى «بدأت الكتاب بكذا»: جعلته في أوله بناءً على أن الجار والمجرور واقع موقع المفعول به، وهو لا يتصور بالأمرين، فالعمل بأحد الحديثين يفوت العمل بالآخر.

(قوله: فمدفوع إما بحمل الابتداء على العرفي... إلخ) يعني: إن المراد بالابتداء في الحديثين: العرفي، وهو ذكر الشيء قبل المقصود، وهذا أمر ممتد، يمكن الابتداء بهذا المعنى بأمور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما، وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي، وقد يتحقق في ضمن الابتداء الإضافي، فلا حاجة إلى ما قال الفاضل الجلبي من أن المراد: حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي؛ إذ هو تخصيص بلا فائدة بعيدة عن عبارة المحشي؛ إذ المناسب حينئذ أن يقول: إما بحمل الابتداء في أحدهما على الحقيقي، وفي الآخر على العرفي أو الإضافي.

(قوله: أو يحمل أحدهما على الحقيقي) المراد بالابتداء الحقيقي: ما يكون بالنسبة إلى جميع ما عداه، وبالإضافي: ما يكون بالنسبة إلى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والإضافي، فلا يرد ما قيل: إن كون الابتداء بالتسمية حقيقيًا غير مطابق للواقع؛ إذ الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول أجزاء التسمية؛ لأن الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون بعض أجزائها متصفًا بالتقديم على البعض، كما أن اتصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى ما سواه لا ينافي أن يكون بعض سوره أبلغ من بعض.

(قوله: ولك أن تجعل الباء... إلخ) يعني: إن المراد بالابتداء في كلا الحديثين: الابتداء الحقيقي، والباء في قوله: «بسم الله» و«بحمد الله» ليس صلة للابتداء، بل هو للاستعانة، فيصير المعنى: إن كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الأمر باستعانة التسمية والتحميد يكون أجذم وأقطع.

ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة في أمر بأمور متعددة، فيجوز أن يستعان في الابتداء أيضًا بالتسمية أوالتحميد بل بأمور أخر، لكن يلزم ألا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزء من المبتدأ؛ إذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه؛ إذ لا يكون جزء الشيء آلة له، ويمكن أن يلتزم ذلك، ومن ادعى الجزئية فعليه البيان.

ويلزم ترك التأدب في اسم الله بجعله آلة، لكن قال السيد الشريف - قدس سره - في «حواشي الكشاف»: إن كون اسم الله آلة ليس إلا باعتبار أنه يتوسل إليه ببركته، فقد رجع إلى معنى التبرك، وقد رجع الاستعانة بأنه يدل على أن الفعل بدون اسم الله كلا فعل، فهو أولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس.

قيل: فيه نظر؛ لأن الكلام في أن الابتداء مستعينًا بأمر ينافي الابتداء مستعينًا بأمر آخر وإن لم يكن بين الاستعانتين تنافٍ، وها هنا كذلك؛ لأن الابتداء مستعينًا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينًا بالتحميد وبالعكس.

أقول: لا نسلم أن الابتداء بشيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بها

فقط، فإن الاستعانة بها تبقى وتستمر إلى تمام الأمر المشروع فيه، وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد؛ إذ ليس الاستعانة بهما إلا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما، وهو باقٍ من أول المشروع فيه إلى آخره، ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ألا يكون الأمر الذي شرع فيه متصلاً بذكر البسملة مستعانًا بها؛ لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الأمر، نعم هذا الاعتراض جارٍ على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه، ولعل منشأ الاعتراض توهم أن الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركها.

وأجاب المحشي المدقق بأن معنى الابتداء مستعينًا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما؛ لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما.

(قوله: أو للملابسة... إلخ) أي: يجوز أن تكون الباء في الحديثين للملابسة، فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي، فيكون المعنى: كل أمر ذي بال لم يبدأ ملتبسًا باسم الله وبحمده يكون أجذم وأقطع؛ أي: لو بدئ ذلك الأمر، ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الأمر ملتبسًا حين الابتداء بهما يكون أجذم وأقطع.

(قوله: ولا يخفى أن الملابسة... إلخ) دفع لاعتراض مقدر، وهو أن يقال: إن التلبس بهما حين الابتداء محال؛ لأن التلبس بهما لا يتصور إلا بذكرهما، وذكرهما معًا محال، فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسًا بالتحميد، ولو عكس لا يكون متلبسًا بالتسمية.

وحاصل الدفع أن الملابسة معناها: الملاصقة والاتصال، وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بأن يكون ذلك الشيء جزء لذلك الأمر المبتدأ، ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء قبل ذلك الأمر بدون تخلل زمان متوسط بينهما، فحينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزء من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد لله ملاصقًا به بلا توسط زمان بينهما، فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدئ بهما.

أما التلبس بالتحميد فظاهر؛ لأن أن الابتداء بعينه أن التلبس بالتحميد؛ لأن ابتداء الأمر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءًا منه، وأما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان، ولم يرد المحشي بقوله: «فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما» أن آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه أن كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد، فالتلبس بأحدهما قبل التلبس بالآخر، فكيف تتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد؟

قال المحشي المدقق: وفيه أن كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث، مع أن الظاهر أن المقصود من الحديثين على تقدير الملابسة: ملابسة المبتدئ أو المبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء بهما.

أقول: ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه لـ«الألفية» قال أصحابنا: باء الملابسة نوعان:

أحدهما: الباء التي لا يصل الفعل إلى مفعوله إلا بها، نحو: «مررت بزيد» لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيد.

والآخر: الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله إذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول، نحو: «أمسكت بزيد» الأصل: أمسكت زيدًا، فأدخلت الباء ليعلم أن إمساكك إياه كان بمباشرة منك، بخلاف نحو: «أمسكت زيدًا» بدون الباء، فإنه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة. انتهى.

فعلم أن باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت «بزيد»، وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في «أمسكت بزيد» فاندفع البحث الأول، واندفع ما أورده بعض الفضلاء أن باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه و تعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها، ومن البيِّن المكشوف أن ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية، فإن الجزئية من المبتدئ غير منافٍ كما علمت في «أمسكت بزيد» من أن المجرور فيه عين الممسوك، والجزئية من الابتداء غير لازم.

وأما ما ذكره بقوله: «مع أن الظاهر... إلى آخره» فأقول: قد علمت أن

المراد آن تلبس المبتدئ لا آن تلبس الابتداء، مع أن المبتدئ والمبتدأ ملابس بالابتداء، والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما، واعلم أن ما ذكره المحشي إنما هو على تقدير أن يراد الملابسة الحقيقية، أما إذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة إلى جعل أحدهما جزء كما لا يخفى.

ثم اعلم أن وجه الملابسة إنما يجري فيما إذا كان المبتدأ مما يمكن أن يكون أحدهما جزء منه، ولا يجري في نحو الذبح والأكل، وما قيل: إن التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة؛ أعني: التلبس باسم الله في تمام التصنيف، ففيه أن المحشي لم يبين جزئية التسمية، بل يجب ألا يجعل جزءًا؛ لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه، على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد؛ إذ ليس التلبس بهما إلا التبرك والتيمن بهما، ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج.

قال المحشي المدقق: معنى كون الابتداء ملابسًا بهما: إن الابتداء واقع حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وإن كان قبل الابتداء لاتصاله به. انتهى.

ولا يخفى أن قوله: «يعم وقوع الابتداء بالشيء... إلى آخره» يأبى عن هذا التوجيه، فإنه يدل على أن الاتصال قسم من الملابسة، ويمكن أن يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو: المصاحبة بأن المراد بقوله: «آن الابتداء آن التلبس بهما»: أن زمان الابتداء زمان التلبس بهما؛ لا أن آن الابتداء الذي هو بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصق للآن الذي هو آن التلبس بالحرف الأخير من التسمية، فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين هو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى، لكن قوله: «نعم... إلخ» يأبى عن هذا التوجيه أيضًا.

(قوله: الظاهر أن الباء صلة التوحد) يعني: إن الباء في قوله: «بجلال ذاته» آلة لإيصال معنى التوحد إليه، والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي أو للإلصاق مأخوذ من: وصلت

الشيء: إذا ربطته بآخر، وهذا هو الظاهر؛ لأنه لا يحتاج إلى التكلف الذي يحتاج إليه حين الملابسة؛ لأن معنى التوحد المتعدي بالباء: الانفراد والاستقلال بمدخولها، يقال: توحد برأيه؛ أي: استقل وتفرد به، فمعنى التوحد بجلال الذات: المتفرد بجلال الذات، بمعنى: عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع أو الكمال وإن أمكن اعتبارهما؛ لأنه خلاف الاستعمال كما نقل عنه، ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات، بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارهما ها هنا أيضًا.

(قوله: أو الذات الجليلة على نهج... إلخ) أي: يكون إضافة الجلال إلى الذات إضافة الصفة إلى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه، فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا: إن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية، وإنما الامتياز بالأحوال والأوصاف. انتهى.

قال بعض الفضلاء: هذا الرد إنما يتم لو كان المراد بالذات في قوله: «أو الذات الجليلة» الماهية الكلية، أما لو كان المراد ما يقابل الصفة؛ أعني: الماهية الشخصية القائمة بذاتها، فلا أقول: لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه؛ إذ كل أحد مستقل ومتفرد بذاته الشخصية، فتعين أن يكون المراد الماهية الكلية، ويتم الرد.

(قوله: ويحتمل أن يكون للملابسة) أي: يكون لملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لإيصاله إليه، والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد، فحينئذ معنى المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه متلبسًا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من أن معنى الصلة: إيصال الفعل إلى مدخول الباء، ومعنى الملابسة تلبس فاعله به، وأنه على الأول ظرف لغو، وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين.

واندفع ما قال الفاضل المحشي من أنه بقي ها هنا بحث، وهو أن الباء لما جعلت للملابسة ينبغي أن يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد أو لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسيمًا لكونها صلة.

وإنما قلنا: ينبغي أن يكون للملابسة؛ لأن الباء لها معانٍ مذكورة في علم النحو، والمناسب ها هنا هو معنى الإلصاق أو معنى الظرفية، وظاهر أن معنى الملابسة من قبيل معنى الإلصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرًا للإلصاق.

(قوله: فحينئذٍ) أي: «حين إذ كان» الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة؛ لأنه كلام البليغ، فصيغة التفعل - أعني: التوحد - إما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجرفي قولهم: «تحجر الطين» أي: صار حجرًا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر.

ومعنى الصيرورة: إن كان هو الكون والاتصاف فلا إشكال في اتصافه تعالى به، وإن كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه؛ لاستحالته على الله تعالى، ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد إشارة إلى أن اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه، بخلاف الواحد.

(قوله: وإما للتكلف) أي: إما أن تكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم: «تورع فلان» أي: اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع، وهذا محال في ذاته تعالى، فوجب أن يحمل على لازمه؛ أعني: الكمال، لما أن الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال، ففي اختيار المتوحد على الواحد إشارة إلى اتصافه بالوحدة الكاملة، بخلاف الواحد فإنه غير مشعر به نقل عنه المعنى الأول من فروع التكلف، ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلاً، وإنما قابله به ها هنا؛ لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف. انتهى.

فيه دفع لما قيل: إن هذه الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند أرباب اللغة، فينبغي أن يقتصر على التكلف، ولعل وجه الفرعية إن الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال إلى حال، فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقًا، وهو الأغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه لـ«الشافية»؛ ولذا قدم المحشي هذا التوجيه، لكن اعتبر معها ها هنا خصوصية كونه بدون صنع، وهذه ليست متحققة في أصل التكلف، بل يكون بالصنع قطعًا، فلذا صحت المقابلة بينهما، وبما ذكرنا اندفع

ما قال المحشي المدقق فيه: إن كون المعنى الأول من فروع التكلف محل بحث.

(قوله: فمعنى التوحد بجلال الذات: الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي: على تقدير أن يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة؛ أعني: كون معنى التوحد... إلخ، المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملابسة جلال الذات، وعلى تقدير أن يكون المتكلف محمولاً على الكمال معناه: المتصف بالوحدة الكاملة، وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه، وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل أن يجعل الباء للسببية. انتهى.

وذلك لأن الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة، وأما على تقدير حمله على الكون فلا يصح؛ لأنه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية، فيلزم ألا يكون ذاتية، وكذا لا يصح عطف الكمال عليه. هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقًا لظاهر عبارته وحواشيه.

قال الفاضل الحلبي في توجيهه: إن معنى قوله: «فحينئذ» أي: حين إذ تقرر أنه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملابسة، فاعلم أن صيغة التفعل بحسب اللغة إما للصيرورة مع الصنع نحو: قطعته فتقطع، أو بدون الصنع نحو: تحجر الطين، وأما للتكلف، ولما استحال حمل صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفًا وجب التجوز عنها بأن يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه، فإن صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف.

أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر، وأما الصيرورة بدون الصنع فلأنه إن أريد معناه الحقيقي ـ أي: الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد ـ فهو أيضًا ظاهر، وأما إذا أريد مطلق الكون فلأن الصيرورة لا تستعمل في اللغة إلا على الحوادث، فلا يجوز إطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى، وإذا كان صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال، فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء

صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافًا كاملاً في غاية الكمال، وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجليلة، أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير أن تكون للملابسة. انتهى.

أقول: لا يخفى أنه تكلف محض؛ لوجوه:

أما أولاً: فلأنه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد؛ لأنه على كلا التقديرين يحتاج إلى حمل صيغة التوحد على الكمال.

وأما ثانيًا: فلأن قوله: «فحينئذ» يأبى عنه إباء لا يخفى على ذي الفطانة؛ إذ المناسب أن يقول: وصيغة التفعل بدون التفريع.

وأما ثالثًا: فلأن قوله: «بدون صنع» مع تقويته بقوله: «كقولهم: تحجر الطين» إلى قوله: «ومنه التكون والتولد يصير مستدركًا» إذ يكفي حينئذٍ أن يقول: وصيغة التفعل إما للصيرورة وإما للتكلف، بل مخل على هذا التقدير؛ لأنا لا نسلم أن صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف، بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع، بل لمعانٍ أخر أيضًا، فتقييده بقوله: «بدون صنع» مع تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام.

وأما رابعًا: فلأنه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه.

وأما خامسًا: فلأنه إذا كان قوله: «الاتصاف بالوحدة الذاتية» إشارة إلى معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله: «فمعنى التوحد بجلال الذات» عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجليلة، مستدركًا على أن حمل قوله: «الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف» بارد غاية البرودة.

ثم قال: وأما حملها تجوزًا على الكون المطلق فهو وإن جاز أيضًا لكن حملها على الكمال أولى، وفيه أن حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز، بل بتجريده عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة، وليت شعري ما

وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداهما واحد؛ إذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه، بل منشؤها ذاته تعالى، وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها، بل الحمل على الكون المطلق أولى؛ لأنه عمل بالحقيقة القاصرة، بخلاف الكمال فإنه مجاز بذكر الملزوم وإرادة اللازم تأمل.

(قوله: الأولى كون الضمير لله... إلخ) اعلم أن الاحتمالات ها هنا أربعة؛ لأن ضمير حججه إما أن يكون لله أو للنبي، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون إضافة الساطع إلى حجج بمعنى «من» أو إضافة الصفة إلى موصوفها، فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء؛ إذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى؛ أي: المعجزات الدالة على صدق الأنبياء، فإن الحجة إنما يقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناءً على أن الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الأصول، فلو كان غير نبينا مؤيد بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيد بالساطع من جميع حجج الله تعالى أو بجميع الحجج الساطعة، لكن عبارة المحشي ناظرة إلى التقرير الأول؛ أعني: كون الضمير راجعًا إلى الله تعالى.

وإضافة الساطع إلى الحجج بمعنى «من» حيث قال: ليفيد أن آية نبينا، ولم يقل: إن آيات نبينا، وعلى تقدير أن يكون الضمير لمحمد ﷺ ينبغي أن يحمل إضافة الساطع إلى الحجج على إضافة الصفة إلى الموصوف؛ ليفيد التمدح بأن نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة، بخلاف ما إذا كانت بمعنى «من» فإنه يخلو عن هذا التمدح؛ إذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي أظهرت على يده، بل لا مدح فيه؛ إذ سائر الأنبياء إما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم، أو جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه، ولذلك فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد ﷺ قوله: «فساطع حججه» من قبيل إخلاق ثياب.

وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إنه على تقدير أن يكون الضمير لله، **فإفادته أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء إنما يتم** إذا كان في العبارة إشارة بأن سائر **الأنبياء لم يؤيدوا بأمثال هذه البراهين** في السطوع، والظاهر أنها غير مشعرة؛ **لأنه إذا كان الجمع المضاف للاستغراق** كما هو الأكثر فإشعار العبارة بها **ظاهر؛ لأن المتبادر** من الساطع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة **إلى كلها كما يقال**: هذا الشجر مرتفع من بين الأشجار؛ أي: بالنسبة إلى **كلها، نعم إنها تدل عليه بطريق القطع**، لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن.

قال المحشي المدقق في توجيه قوله: «ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء» بناءً على أن المراد بإفراد الحجج التي جمعت هي بالقياس إليها حجة كل واحد واحد من الأنبياء بأن يكون جميع حجج هذا النبي فردًا، وجميع حجج نبي آخر فردًا آخر وهكذا، فكأنه قال: بساطع جميع حجج الله التي أكرم بها الأنبياء، وعلى أن الإضافة للاستغراق وإلا لم تفد أعظمية آية نبينا على آيات سائر الأنبياء على ما لا يخفى، وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقًا، ولا كل واحد واحد من حجج الأنبياء كذلك، وإلا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وإن كان بعضها حجة نفسه، وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه، بل سطوع بعضها، والمقصود هو الأول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله: «فساطع حججه» من قبيل إخلاق ثياب من قوله: «فالمعنى الحجج الساطعة» فيدل على سطوع جميع حججه.

أقول: لا يخفى أنه لا حاجة إلى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة، وجعلها فردًا من الحجج التي جمعت هي بالقياس إليها، بل الظاهر أن المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الأنبياء، وأما عدم إفادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر؛ لأن المقصود التمدح وإظهار شرف مرتبته على سائر الأنبياء، وهو حاصل؛ لأن حجته ساطعة على جميع الحجج، وإن كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الأنبياء، ويدل على ذلك قوله: «ليفيد أن آية نبينا. . . إلخ» بإفراد لفظ «الآية».

وما نقل من الحاشية على قوله: «فساطع حججه» إنما هو على تقدير أن

يكون الضمير لمحمد ﷺ فإنه حينئذ لو لم يجعل من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف لا يفيد التمدح وإظهار شرفه على سائر الأنبياء على ما قررنا، فتأمل.

* قال بعض المحققين: حمدًا لمن استأثر بالحقائق، فلا يحيط بكنهها سواه، تنزه في ذاته ونعوته لا شريك له في فعله وعلاه، وصلاة وسلامًا على محمد نبيه ومصطفاه، وعلى آله وصحبه السالكين نهجه وهداه، **وبعد**... فلا ريب أن أجل ذخيرة ترام هي الحواشي السيالكوتية على المسائل الخيالية، وإني متحفك على عجل بجمع ما وضعه عليها بعض الأئمة الأعلام، ومهديك على الأثر في هذا المجموع بعض ما وضع على الأصل، وربما استزدتك شيئًا يتعلق بالشرح، والله ولي التوفيق.

(قوله: يا من تقدس ذاته... إلخ) إن قلت: الأفكار جمع: فكر، والأنظار جمع: نظر، وهما على المشهور ترتيب أمور... إلخ، وتنزيه الله تعالى عن أن يدرك كنه ذاته وصفاته بواسطة هذا الترتيب لا يدل على عدم إمكان ذلك الإدراك، أو عدم وقوعه على خلاف يأتي لجواز أن يكونا بديهيين أو بسيطين يدركان بكنههما، لا بواسطة الترتيب المذكور؛ لأنه لا يتعلق إلا بنظري مركب.

قلت: المراد: إحاطة ذوي الأفكار وإدراك ذوي الأنظار، أو أن المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في المعقولات.

(قوله: نحمدك حمدًا نضرت... إلخ) في «المصباح»: نضر الوجه بالضم: حسن، والنضارة: الحسن.

وفي «القاموس»: نضر الوجه والشجر واللون كنضر وكرم وفرح، فهو ناضر ونضير، والناضر الشديد الخضرة، ويبالغ به في كل لون أخضر ناضر، وأحمر ناضر، وأصفر ناضر.

و«**الرياض**» جمع: روضة، وهي كما في «المصباح»: الموضع المعجب بالزهور، سمي بذلك؛ لاستراضة المياه السائلة إليها؛ أي: لكونها بها.

ويقال: أراض الوادي واستراض إذا استنقع فيه الماء.

و«**الزهرات**» جمع: زهرة، وقد تحرك النبات أو نوره أو الأصغر منه.

و«**الانتشار**» كالنشر: الانبساط، وانتشر الخبر: ذاع.

ويقال: حفل القوم حفلاً اجتمعوا كاحتفلوا، وحفل المجلس: كثر أهله.

و«**الأنس**» بالضم، و«**الأنسة**» بالتحريك: ضد الوحشة.

و«**النفحات**» جمع: نفحة؛ وهي: الرائحة الطيبة.

ومعنى الفقرتين: إنه يثني على الله تعالى ثناء يدل على كمال تقديس الله عن كل ما لا يليق بذاته وصفاته، وعلى كماله لا أنس بالله والتوجه إليه، ولذلك توجه إلى الله قبل الثناء مستحضرًا، تقدس ذاته وصفاته عما لا يليق بهما اللازم ذلك لعدم إحاطة الأفكار بكنههما، ففيه تلميح لقوله ﷺ: «**الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه**»[1].

وقوله: «**كلكم حمقاء في ذات الله**»[2] وغير خافٍ عليك ما فيهما من الاعتبارات البيانية.

قال الشيخ خالد: ها هنا فوائد:

(**أحدها**): براعة الاستهلال باعتبار ذكر الذات، والصفات والأفكار والأنظار.

(**ثانيها**): الإشارة إلى رد من منع إطلاق المبهمات عليه تعالى؛ لما ورد من إطلاق من وما، والذي عليه تعالى في الكتاب والسنة.

(**ثالثها**): العدول عن التعبير بالمتقدس، كما فعله الشارح إلى تقدس فيه نجاة كما سنذكره في إيضاح كلامه على لفظ: «المستأهله» لوروده ماضيًا في كلام الثقات.

قال في «المصباح»: تقدس الله: تنزه، وهو القدوس. انتهى.

«لا» اسم فاعل صرح به ابن أبي شريف في أوائل حواشيه على الشرح.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٠)، ومسلم (٩)، وأحمد (٩٤٩٧) وابن ماجه (٦٤) والنسائي (٤٩٩١)، والترمذي (٢٨١٥) والبيهقي (٢١٣٩٣)، وابن حبان (٣٩١) والطبراني في الكبير (١٣٤٠٥).

(٢) لم أقف عليه.

(رابعتها): إنه ذكر الفعل المنسوب إلى الذات، وأنث المنسوب إلى الصفات إشارة إلى ما سأحققه من أن المراد بالذات المستعملة في البارئ تعالى ليس مؤنث ذو؛ ولذا طولت التاء في الخط، ونقطت في النسبة في قولهم الصفات الذاتية مثلاً.

(خامستها): إن تصدير الكتاب بالقرآن لا يستلزم عدم اشتماله من الحمد؛ ليكون بتركه أقطع، إما لأن المراد بالحمد في الحديث ذكر الله تعالى كما سيأتي، أو لأنهما مربوطتان بلفظ «نحمدك» الآتي، أو لأن الحمد إظهار الصفات الكمالية، وهو يتحقق بلفظ الحمد وغيره، بل باللسان وغيره كما في حاشية السيد على شرح «المطالع» وهو أحسن معاني الحمد؛ لشموله حمد الباري تعالى ذاته دون المعنى اللغوي والاصطلاحي المشهورين، وحمد المخلوقات بالنسبة إلى حمده تعالى لا يعتد به. انتهى.

(قوله: ولي) في «المصباح» وليت الأمر إليه بكسرتين ولاية توليته، ووليت البلد وعليه. انتهى، ويصح فيه التشديد.

(قوله: أولى) بضم الهمزة.

وفي قوله: «المسكين» تلميح لحديث: «**اللهم أحيني مسكينًا وأمتني مسكينًا واحشرني في زمرة المساكين**»(1).

(قوله: القمقام) بالفتح وبضم يطلق على السيد والأمر العظيم والبحر.

والقرم بالفتح: السيد أيضًا، ويقال له: مقرم كمكرم، وأصله البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة.

والمنتجب: المختار، فقوله: «ومنتجب» تفسير.

والغواشي جمع: غاشية، يطلق على قميص القلب، وعلى جلد البدن(2).

---

(1) أخرجه البيهقي في الشعب (١٤٣٤) وفي سننه (٧/ ١٢)، والحاكم (٨٠٢٨)، والترمذي (٢٣٥٢)، وابن ماجه (٤١٢٦)، والطبراني في الدعاء (١٣٢٤)، وعبد بن حميد (١٠٠٤).

(2) انظر: تاج العروس للزبيدي (١/ ٨٥٢٢).

جفن السيف: من أسفل شاربه إلى نعله، وعلى داء في الجوف.

والإماطة: الإزالة.

(قوله: منها ما علقه الفاضل) قال الشيخ خالد: أراد به المولى الخيالي، وكان المناسب تسميته؛ لخفاء اسمه، ولاسيما في البلاد الهندية، وعدم تسميته: التفتازاني؛ لظهوره إن أراد إظهار ما خفي وإخفاء ما ظهر، وإلا فتسميتهما معًا، فلعله لم يبلغه اسمه وهو المولى شمس الدين أحمد بن موسى الشهير بالخيالي، وبعض مناقبه مذكورة في «الشقائق النعمانية». انتهى.

(اعلم) أن المحشي في هذا الكتاب اعتاد التعبير عن الخيالي بالفاضل المحشي، وعن قول أحمد بالمحشي المدقق، وعن قره كمال ببعض الفضلاء، وعن عصام الدين ببعض الأفاضل، وعن بحر الأفكار بالفاضل الحلبي - بالحاء المهملة - وعن غيرهم كغياث الدين ومصلح الدين العريف بملا زاده بما قيل، فلعله لم يصرح بالاسم ها هنا إشارة إلى بعض ذلك الاصطلاح.

وبالجملة: عدم التصريح بالاسم نوع من التعظيم، ولذلك وضعت الكنى، وأيضًا قصد بذلك الرد على من نازع في نسبة هذا الشرح للمولى التفتازاني، فصرح باسمه لذلك، ولعدم وقوع هذا النزاع في الحاشية لم يصرح باسمه، وسيأتي الإشارة إليه.

(قوله: أعناق الخواطر) جمع: خاطر؛ وهو الهاجس، ويطلق الهاجس على ما تحدث به نفسك في صدرك، مثل: الوسواس، ولا يخفى ملاءمته؛ لقوله: «لكن ما أتوا... إلخ».

(قوله: أعين الدياجر) قال الشيخ خالد: لا يخفى ما فيه من المبالغة المعنوية والمؤاخذة اللفظية. انتهى.

اعلم أن «الدياجر» جمع: ديجور كما في«الصحاح» للجوهري، وكذا في «لسان العرب» يستعمل لمعانٍ منها: الظلام، فالإضافة فيه من إضافة الموصول إلى الصفة؛ أي: الأعين المظلمة تعريضًا بهم، فكلامه واضح.

(قوله: الغليل) في «القاموس»: الغل والغلة بضمهما، والغلل محركة

وكأمير: العطش، أو شدته، أو حرارة الجوف، وقد غُلَّ بالضم فهو غليل ومغلول ومُغْتل.

(قوله: برهة من عنفوان) في «القاموس»: البرهة بالفتح والضم: الزمان الطويل أو أعم، وعنفوان الشيء وعنفوه مشددة: أوله أو أول بهجته.

والفرصة بالضم: النوبة، من تفارص القوم الماء القليل لكل منهم نوبة، فيقال: يا فلان جاءت فرصتك؛ أي: نوبتك ووقتك الذي تسقى فيه، وانتهز الفرصة: شمر لها مبادرًا، والجمع: فرص كغرفة وغرف.

والأوابد: الوحوش.

وأنس بالتشديد: ضد أوحش.

والشوارد: المتفرقات.

وقوله: «مصادره وموارده» معناه: بيان محل المنقول وما يكون من عنده، ولأي مناسبة نقل أو ذكر.

والضبع بالسكون: العضد، يقال: ضبعه كمنعه: مد إليه ضبعه للضرب.

والقلادة: ما جعل في العنق، وقلدتها قلادة: جعلتها في عنقها، ومنه: تقليد الولاة للأعمال.

والكواهل: جمع: كاهل، مقدم أعلى الظهر مما يلي العنق وهو الثلث الأعلى، وفيه ست فقرًا وما بين الكتفين.

(قوله: الضنة) يقال: ضن بالشيء يضن من باب تعب، ضنًا وضنة بالكسر وضنانة بالفتح: بخل فهو ضنين، ومن باب: ضب لغة.

والرباع كسهام: جمع: ربع محلة القوم ومنزلهم.

والخافقان: المشرق والمغرب.

(قوله: وشمل شمل الخلائق) يقال: شمل شملاً وشمل شمولاً من باب تعب وقعد، وجمع الله شملهم: ما تفرق من أمرهم، وفرق شملهم: ما اجتمع من أمرهم؛ فالمعنى: جمع ما تفرق من أمر الخلائق بلطف سلطنته؛ أي: ولايته.

ومقاصد الفضل والعلم: ثمراتهما المترتبة عليهما، وتأسيسها بتأسيس الفضل والعلم. وترصيص الشيء: ضم بعضه إلى بعض.

(قوله: وجاعلهم جزر السباع) هو بجيم فزاي مفتوحين فراء مهملة: اللحم الذي تأكله السباع.

يقال: تركوهم جزرًا بالتحريك: إذا قتلوهم.

وفي بعض النسخ بتقديم الراء المهملة على المعجمة، فيصح أن يكون مصدرًا ككرم؛ بمعنى: المفعول، يقال: جزر ككرم: أكل أكلاً، وحيًا كغني؛ أي: سريعًا تامًا، ويصح أن يكون على وزن غرف جمع جرزة كغرفة، وهي: القبضة من القت ونحوه، فالمعنى جاعلهم في قبضة السباع، وحيازتهم كما في بعض النسخ، وجاعلهم حوز السباع بالحاء المهملة والواو.

و«البوادي» جمع: بادية، وهي خلاف الحضر.

و«الوهاد» جمع: وهدة، الأرض المنخفضة.

و«الهطل» أصله: تتابع المطر.

والغراء: تأنيث الأغر كالحمراء تأنيث الأحمر؛ بمعنى: البياض، ثم استعير لكل واضح معروف مشهور.

(قوله: الإله المجازي) هذا في غاية البشاعة في حق المادح والممدوح - أعاذنا الله تعالى عن مثله، ومنَّ علينا بالتوبة النصوح - والعجب أن المحشي يتعرض للخيالي فيما سيأتي من قوله في مدح الوزير، آخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر، بل عن حد الإمكان؛ بأنه إغراق خارج عن حد الإمكان مع أنه أقرب إلى التأويل من هذه المجازفة الفاسدة بحمل الإمكان على العادي، بل هو المتبادر من محاورات الناس المعهود عند العرب، وتخصيص البشر بأقرانه المعاصرين له، وتخصيص العمومات أكثر من أن يُحصى، لكن لفظ الإله لكونه؛ بمعنى: المعبود لا يحسن إطلاقه، ولو أولناه بألف تأويل، والتقييد بالمجاز لا يخلصه؛ إذ لا يحتمل شأن الألوهية التعدد، ولو على وجه الحقيقة والمجاز، بل لا يتصور التجوز ها هنا؛ إذ لا اشتراك بوجه، فلا يأتي وجه الشبه الذي لا بد منه في باب المجاز.

نعم! يتصور التعدد على وجه الحقية والبطلان، وإرادته أضر للطرفين من الأول؛ إذ ينقلب بها المدح ذمًّا حينئذ، وقد نطقت النصوص بأن الآلهة الباطلة تعذب في النار يوم القيامة، فهلا عبَّر عنه بظل الله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلاً؟ انتهى مولانا خالد.

ودفعه بعضهم بأن الإله ليس بمعنى: المعبود، بل بمعنى: المفزع في الشدائد؛ لأنه مأخوذ من الفزع أو مأخوذ من الحب، فيكون المعنى: المحبوب في قلوب الرعايا والمجازي؛ بمعنى: المحسن والمكافئ؛ أي: يحسن إليهم على قدر محبتهم هذا إذا كان المجازي اسم فاعل.

وأما إذا كان بالفتح، فيكون التشبيه بالمفزع الحقيقي في كونه ظلاً إلهيًا، ويؤيده المروي عن أبي بكر رضي الله عنه قال ﷺ: «**السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإن جار أو ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر**»[1].

هذا إذا كان بمعنى: المفزع، أما إذا كان بمعنى: المحبوب... إلخ، وجه التشبيه في كونه ظلاً رحمانيًا، ويؤيده قوله ﷺ في رواية: «**السلطان ظل الرحمن في الأرض، وإن جار وخان وظلم كان عليه الإصر**»[2] انتهى.

(**اعلم**) أن صاحب «التفسير الكبير» بعد أن ذكر صحة أن يكون الإله؛ بمعنى: المعبود.

أو مشتقًا من «ألهت إلى فلان»: سكنت إليه.

أو من «الوله»: وهو ذهاب العقل.

أو من «لاه»: إذا ارتفع.

أو من «أله في الشيء»: إذا تحير فيه.

أو من «لاه يلوه»: إذا احتجب.

أو من «أله الفصيل»: إذا ولع بأمه.

---

(١) أخرجه البيهقي في الشعب (٧١١٧).

(٢) ذكره المتقي الهندي في كنز العمال (١٤٢٨٥) وعزاه للديلمي.

أو من «أله الرجل يأله»: إذا فزع من أمر نزل به، فآلهه؛ أي: أجاره.

قال: قال الخليل: أطبق جميع الخلق على أن قولنا: «الله» مخصوص بالله تعالى، وكذلك قولنا: «الإله» مخصوص به ﷻ، وأما الذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير الله؛ فإنما كانوا يذكرونه بالإضافة كما يقال: إله كذا، أو ينكرونه فيقولون: إله، كما قال الله خبرًا عن قوم موسى: ﴿ ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف:١٣٨]. انتهى.

فعبارة المحشي إن حملت على ظاهرها، فالبشاعة ظاهرة كما يقول الشيخ خالد، ولا يتوجه عليه الدفع المتقدم بعد التأمل فيما نقلناه عن الفخر، وليس العمدة في التشنيع على كونه؛ بمعنى: المعبود فقط، بل على إطباق الخلق على الاختصاص، وإن حمل المجازي اسم فاعل، وجعل الإله بدلاً من لفظ الجلالة قبله، وإن كان بعيدًا اندفعت الشناعة، أو يقرأ «الآله» بالهمزة بدلاً عن الواو ممدودًا على وزن فاعل، من وله ولهًا، كورث ووجل ووعد، فهو ولهان ووالِه وآله، والوله: ذهاب العقل حزنًا والحيرة و الخوف والحزن، والله أعلم.

(قوله: الذي هو أجل الروابط) نعت لصفاء السر، وفيه أن حاجة المريدين للمشايخ إنما هو لمكان التعطيل والتبطيل في سرائرهم، فلا ترتبط روحانيتهم بروحانية النبي ﷺ إلا بواسطتهم، وحيث صفت سريرة الممدوح كان صفاء سريرته أجل رابطة، كما كان الحال في أصحاب رسول الله ﷺ.

و«الوفري» كسكري التامة، ويقال: وفراء بالمد: ملآنة.

وفي «القاموس»: الدولة الحوصلة لانديالها؛ أي: استرخائها.

وفيه سرادقات: جمع سرادق؛ الذي يمد فوق صحن البيت، والبيت من الكرسف؛ أي: القطن.

(قوله: عطاء من ربك) أي: إن ما أعطاك الله من النعم والكمالات، فهو بسبب ما أعطاك من الاستعدادات المستوجبة لفيضان تلك الآثار عليك، فلا تكرار.

والسدة كغرفة، جمعها: سدد كغرف، الفناء لبيت الشعر ونحوه، وتطلق على الباب.

(قوله: وإنكار الجوهري... إلخ) قيل: الإنصاف أن كلام الجوهري جوهر الكلام؛ إذ الاستشهاد إنما يكون بكلام مصاقع الأنام، وثبوته فيه غير معلوم، نعم اشتهر في ألسنة الناس ممن لم يكن من فرسان البلاغة، فاستعمله الأفاضل في محاوراتهم وديابيج كتبهم. انتهى.

قال في «الأساس»: وقد استأهل لذلك فهو مستأهل له، وسمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالاً واسعًا، وقد صرح الأزهري والزمخشري وغيرهما من أئمة التحقيق بجودة هذه اللغة، **(ومن حفظ حجة)** فالحق ما نقله المحشي.

(قوله: فإن قلت: أسماء الله تعالى... إلخ) محصله: إن ما ذكرته إنما يصحح استعمال المستأهل من حيث اللغة، ولكن استعمال المحشي إياه يتضمن دعوى صحته شرعًا، وهي باطلة بقياس من الشكل الأول، حاصله: المستأهل استعمل في ذات الله تعالى مع عدم وروده وكل ما كان كذلك، فاستعماله غير صحيح شرعًا، أما الصغرى فظاهرة، وأشار إليها بقوله: ولم يرد المستأهل... إلخ.

وأما الكبرى: فدليلها ما تقرر من مختار الأشعري من أن أسماءه تعالى... إلخ.

(قوله: قلت: أراد به المعنى... إلخ) محصله: لا نسلم الصغرى، وأن المستأهل استعمل في ذات الله تعالى؛ إذ الاستعمال فيها ذكر اللفظ وإرادتها منه، ولم يرد من المستأهل خصوص ذات الله تعالى بل مفهومه العام؛ أعني: ذاتًا ما قد استوجبت الحمد.

وهذا المعنى العام قصد إحضاره في ذهن المخاطب من حيث عمومه؛ ليكون توطئة لجزم الذهن بعد الالتفات إلى الدلائل الخارجة بانحصاره في ذاته تعالى؛ إذ الانحصار نفي المعنى عن بعض ما صدقه وإثباته لآخر، فهو فرع تصور العموم، فانفهام خصوص الذات إنما هو عند إطلاق اللفظ لا منه، وهذا مثل الشمس، ينساق الذهن عند ذكره إلى الفرد المخصوص بواسطة

انحصار مفهومه العام فيه، وهذا المسلك مع وضوحه أيده المحشي بالنظير.

وبه تعلم سقوط ما قيل: إن انحصار المعنى الوصفي العام في ذاته يقتضي كونه اسمًا له تعالى، ضرورة أن أسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث هو هو، بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له أدنى مسكة، فيبقى الا شكال بحاله، وما ذكره من النظير، فلا يخفى ركاكته على البصير؛ لأن ذلك ورد في شرع العليم الخبير. انتهى.

(قوله: أو اعتبر ورود... إلخ) محصله: سلمنا أنه استعمل في ذات الله بخصوصها، لكن إن أريد أنه لم يرد حقيقة منعنا الكبرى - وإن أريد - وليس في حكم الوارد أيضًا، فالصغرى ممنوعة؛ لأن أهل مرادف مستوجب كما صرح به صاحب «القاموس».

وقد ورد في الحديث استعماله في المورد الذي استعملنا فيه مستوجب، وقد صرح السيد بجواز وقوع أحد المترادفين موقع الآخر إلا في القرآن قطعًا، وإلا في الحديث والأذكار والأدعية على خلاف.

وقال في «المقاصد»: أسماء الله تعالى توفيقية خلافًا للمعتزلة، والقاضي مطلقًا، وللغزالي في الصفات، وتوقف إمام الحرمين، ومحل النزاع: ما اتصف الباري بمعناه ولم يرد إذن ولا منع به ولا بمرادفه، وكان مشعرًا بإجلال من غير وهم إخلال. انتهى.

فهو وإن لم يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد، فما قيل: إن الترادف بين لفظ الأهل ولفظ المستأهل ممنوع ولو سلم، فلا يدفع الا شكال. انتهى، فهو من الفضول.

قال مولانا خالد: إن من الألفاظ ما ورد كـ«الجواد» و«العالم» مع عدم جواز إطلاق مرادفه كـ«السخي» و«الفاضل» كما حققه الشارح والسيد في حواشي شرح مختصر الأصول. انتهى.

(اعلم) أن الذي يؤخذ من الشارح والعضد والسيد أن السخي لما دار بين كونه للجواد، والجواد ممن شأنه أن يبخل، ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده الشامل علمنا أنه للثاني، والفاضل دائر بين العالم مطلقًا والعالم

الذي من شأنه الجهل، ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل علمنا أنه موضوع للثاني، فيمكن أن يقال: إن السخي والفاضل مما ورد فيهما منع الإطلاق سلمنا لكن لا نسلم الترادف، تأمل.

(قوله: أو اختار مذهب القاضي... إلخ) محصله: منع الكبرى بجواز أن يكون المحشي جرى على مذهب القاضي.

ومحصله كما في السيد على «المواقف» أنه قال: كل لفظ دلَّ على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف، إذا لم يكن إطلاقه موهمًا لما لا يليق بكبريائه، فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف؛ لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ الفقيه والعاقل والفطن والطيب لما ذكره.

ثم قال: وقد يقال: لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف، يريد بذلك تحرير مذهب القاضي كما هو صريح عبارة «المقاصد» التي نقلناها، وليس غرضه الاعتراض على القاضي كما وهمه مولانا خالد.

ثم اعلم أن القاضي استدل على مذهبه بالقياس؛ ولذا اعترض عليه إمام الحرمين بأن القياس إنما يعتبر في العمليات دون الأسماء والصفات، وأجابوا عنه بأن التسمية «فعيل» عمل اللسان، وذكر الفخر في تفسيره جملة أدلة للقائلين بأنه لا حاجة إلى التوقيف منها أن الله تعالى قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

والاسم لا يحسن إلا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال، فكل اسم دلَّ على هذه المعاني كان اسمًا حسنًا، فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكًا بهذه الآية. انتهى.

فما قاله مولانا خالد من أن مذهب القاضي مبني على التحسين والتقبيح العقليين الباطلين عند أهل السنة، ومن ثمة نسب هذا المذهب في شرح المقاصد إلى المعتزلة.

ثم قال: وإليه مال القاضي أبو بكر منا، والمبني على الباطل باطل. انتهى.

إن كان معناه: إن جواز الإطلاق وعدمه مبني على إدراك العقل حسن

معنى اللفظ وأنه صفة كمال، وقبحه وأنه صفة نقص، فالحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقًا كما أنه بمعنى: ملاءمة الغرض ومنافرته كذلك، وإن كان معناه أنه مبني على إدراك العقل، حسنه؛ بمعنى: كونه بحيث يمدح عليه في العاجل ويثاب عليه في الآجل، وقبحه بعكس ذلك، فقد علمت فساده مما سقناه من أدلة مذهب القاضي، والله أعلم.

(قوله: وفيهما نظر) أي: في الجواب الثاني والثالث.

قيل في توجيهه: ما علمت اندفاعه، والظاهر أن وجه النظر في الأول منهما؛ أنه إنما يتم لورود استعمال المرادف في ذات الله تعالى، وغاية ما في الحديث قوله ﷺ: **«إنه أهل الثناء والمجد»**[1]، ويجوز أن يكون لفظ الأهل مستعملاً في معناه العام ذهابًا إلى انحصاره إلى آخر ما قال المحشي في الجواب المختار.

ووجه النظر في الثاني أن مذهب القاضي ضعيف؛ لأن عظم الخطر في ذلك يوجب الاحتياط، فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع صريحًا، وأيضًا لا نسلم عدم الإيهام في مستوجب؛ لأنه يراد منه من صار أهلاً للشيء، وهو محال عليه تعالى، ومن زاد على هذا الأخير، كيف وأصل اللفظ لم يثبت عند الجوهري، ولو سلم فالكلام مع المذهب المتصور. انتهى.

فقد ركب شططًا ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ [الملك: ٢٢].

(قوله: سيادة) ويقال: سؤددًا بالضم، وسيدودة بالفتح: المجد والشرف، وساد من باب: كتب.

(قوله: فعيل) على وزن كريم وشريف، استثقلت الكسرة على الواو

---

(١) أخرجه مسلم (١٠٨٦)، وأبو داود (٨٤٧)، والنسائي (١٠٧٦)، وأحمد (١٢١٤٩)، والبيهقي في سننه (٢٧١٢)، والطبراني (٨٨٩٢)، والدارمي (١٣٦٣)، وابن أبي شيبة (١٢٩).

فحذفت، فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء، فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء.

قوله: «كسرى» هو: الرئيس.

وقوله: «ولا نظير لهما» أي: باعتبار الهيئة المخصوصة، فلا يرد عليه نحو خبيث وخبثة، ووجهه أن فعلة إنما يطرد في فاعل وصفًا لمذكر عاقل صحيح اللام، نحو: كامل وكملة وبار وبررة.

(قوله: يدل على ذلك... إلخ) يريد الاستدلال به من حيث إبدال الياء بعد ألف مفاعل همزة، لا من حيث زنة الجمع، فإن فعائل إنما ينقاس في كل رباعي مؤنث بمدة قبل آخره مختومًا بالتاء، أو مجردًا مبنيًا نحو: رسالة وصحيفة وشمال وعجوز.

ووجه الدلالة: إنه لو جعل وزنه فعيلاً كشريف كان إبدال الياء همزة قياسًا؛ لأنها حينئذ حرف مد زائد ثالث بخلافه على مذهب البصري الآتي، فإن الواو عليه ليست حرف مد كما في: قسور وقسورة ـ اسم الأسد ـ وجدول، وفيه: إن هذا الإبدال كما ينقاس فيما ذكر يطرد أيضًا في الواو والياء إذا وقعا ثاني حرفين لينين بينهما ألف مفاعل، سواء كان اللينان ياءين، كـ«نيائف» جمع: نيف، أو واوين كـ«أوائل» جمع: أول، أو مختلفين كـ«سيائد، وصوائد» جمع: صائد، أصله: صوايد.

قال في «الخلاصة»:

كذلك تأتي لينين اكتنفا مد مفاعل كجمع نيفا

نعم، ذهب الأخفش إلى أن الهمزة في الواوين فقط، ولا يهمز في اليائين، ولا في الواو مع الياء، فيقول: نيايف وسياود وصوايد على الأصل، ومما رد به عليه قول العرب في سيقة: سيائق، وفي جيد: جيائد، وفي عيل: عيائل، فتأمل لتعلم ما في كلامه أولاً وآخرًا، وإن جيائد جيد ليس بشاذ.

(قوله: وقال البصريون: فيعل) أي: بكسر العين، فإن هذا مختارهم، وذهب البغداديون إلى أنه فيعل: كضيغم وصيرف، نقل إلى فيعل بكسرها على غير قياس، كما قالوا في النسب إلى بصرة: بصري، فكسروا.

قالوا: لأنا لم نرَ في الصحيح ما هو على فيعل بالكسر إلا صيقل - اسم امرأة - وهذا ضعيف؛ لأن المعتل قد يتأتى فيه ما لا يتأتى في الصحيح، فإنه نوع على انفراده، فيجوز أن يكون هذا بناءً مختصًا بالمعتل، كاختصاص جمع فاعل منه بفعلة: كقضاة ورماة وغزاة، وكما اختص بفعلولة نحو: كينونة، وأصله: كيونونة، ولو كان سيد فيعلا لقالوا: سيد بالفتح؛ إذ لا ضرورة إلى التزام خلاف الأصل.

(قوله: كأنهم جمعوا... إلخ) إنما قال هذا؛ لأن فعلة إنما ينقاس في نحوه كما علمت، واعلم أنه لو التزم في سادة أنه جمع: سائد، فإنه يقال: «سائد قومه» إذا أريد الحدوث، وفي سيائد أنه جمع: سيدة المؤنث، بناء على أن وزنه فعيل كان كل من الجمعين قياسًا لكن صريح كلامهم خلافه.

(قوله: وعلى سيائد بالهمزة... إلخ) علمت ما فيه، فخذه وكن شاكرًا.

(قال: الخيالي): سيد رسله فيه تلميح إلى قوله ﷺ: «**أنا سيد الأولين والآخرين على الله ولا فخر**»[1] لأن من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم.

(قوله: قيل: أتباعه) الظاهر أن المراد ما يعده العرف تابعًا من نحو صحبة أو خدمة، والمراد من الأمة: أمة الإجابة، وأهل بيته من يعولهم ويسوس شؤونهم، والذين حرمت عليهم الصدقة؛ أي: وحل لهم الخمس، هم: بنو هاشم وبنو مطلب عند الشافعي رضي الله عنه.

وأما عند الحنفية: بنو هاشم فقط؛ آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس وآل حارث، وجملة ما ذكره سبعة معان، الظاهر أن ماعدا الثاني والسادس والسابع المسوق له الحديث معان لغوية مشترك بينها اللفظ والخلاف فيما يناسب المقام.

قال الدواني: آل الشخص: ما يؤول إلى ذلك الشخص، وآل المصطفى:

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٩٧٦) وقال: غريب، والدارمي (٤٨) بلفظ: «أنا أكرم الأولين...»، وذكره السيوطي في الجامع الكبير بلفظه (١٨٨) وعزاه للديلمي.

من يؤول إليه بحسب النسب أو بحسب النسبة؛ أما الأول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤمنو بني هاشم والمطلب، وأما الثاني فهم العلماء إن كانت النسبة بحسب الكمال الصوري؛ أعني: علم الشرائع، والأولياء والحكماء المتألهون إن كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي؛ أعني: علم الحقيقة.

وكما حرم على الأول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية ـ أعني: تقليد الغير في العلوم والمعارف الإلهية ـ فآل النبي: من يؤول إليه بحسب نسبته لحياته الجسمانية كأولاده النسبية، ومن يحذو حذوهم من أقاربه أو بحسب نسبته لحياته العلمية الصورية أو الحقيقية كأولاده الروحانية من العلماء الراسخين والأولياء الكاملين، والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة النبوة سواء سبقوه زمانًا أو لحقوه.

ولا شك أن الثانية آكد من الأولى، والثانية من الثانية آكد من الأولى منهما، وإذا اجتمع النسبتان بل النسب الثلاث كان نورًا على نور كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرة.

(قوله: من صحب) بابه: تسليم.

والصحبة بالضم: مصدر، وجمع لصاحب أيضًا مثل فارد كحاذق لفظًا ومعنى وفرهة.

والصحابة بالفتح: مصدر وجمع له أيضًا، ولم يجمع فاعل على فعالة إلا هذا، وهي لغة المعاشرة، وكل شيء لازم شيئًا فقد استصحبه، وللأصوليين فيه خلاف كثير.

(قوله: الذين طالت صحبتهم... إلخ) أطلق الطول واعتبره بعضهم عامًا تامًا.

وقوله: «وقيل: بشرط الرواية» أي: مع الطول أطلق الرواية، واعتبر بعضهم أن يكون المروي شيئًا عزيز الوجود، واعتبر بعضهم الغزو معه، واكتفى بعض بإدراك عصره ولو لم يلقه.

وقوله: «وقيل: هم مسلمون» قيل: هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه

صحابيًا الموت على الدين ولو تخلل الردة، فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد ـ والعياذ بالله تعالى ـ فإن تاب عن الارتداد ومات مسلمًا فهو صحابي، سواء كانت توبته في عصره ﷺ أو بعده، وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة، والفرق ظاهر.

ومال بعض المحققين إلى أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أصحاب له ﷺ؛ لملاقاتهم إياه في ليلة المعراج.

قيل: فإن كانت هذه الملاقاة كافية في إطلاق الأصحاب، فلا بد أن يطلق الأصحاب أيضًا على الأكابر والأولياء المكاشفين له ﷺ، وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية، ألا تراهم يترضون عن الأكابر في كتبهم، وفي محافلهم ف‍ـ رضي الله عنهم. انتهى.

وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسمانية في حال الحياة، وتلك المكاشفة الواقعة بعد الممات، وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة.

(قوله: فذكرها بعد الآل... إلخ) مثلاً: إذا حملت الآل على الأمة أو على كل مؤمن تقي، فأي معنى أريد من الصحب هو تخصيص بعد التعميم، وإن أردت الأتباع أو أهل بيته فتعميم بعد التخصيص، وإن أردت غيرهما فلك الاعتباران فأوفي كلامه مانعة خلو.

(قوله: يذكر ويؤنث) أي: يجري عليه أحكام المذكر والمؤنث كما يرشد إليه كلامه بعد.

وقوله: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ﴾ [يوسف:١٠٨] قيل: الأولى التمثيل بقوله تعالى: ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام:٥٥] إذ تأنيث اسم الإشارة، وتذكيره لا يقتضي تأنيث المشار إليه ولا تذكيره، وإلا لكانت الرحمة في قوله تعالى: ﴿قَالَ هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّى﴾ [الكهف:٩٨] مذكرة، ولكانت الشمس في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى﴾ [الأنعام:٧٨] مذكرًا وفساده ظاهر، والأصل في ذلك ما ذكره البيضاوي من أن تثنية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة، ولذلك جاء الذي في

قوله تعالى: ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِى خَاضُوٓا۟﴾ [التوبة: ٦٩] بمعنى: الجمع. انتهى.

وأنت خبير بأنه لا وجه لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الأول؛ إذ الشاهد الثاني فيه الضمير، وهو كاسم الإشارة كما تنطق به عبارة البيضاوي، ثم غير خاف عليك أن لفظ هذه ـ مثلاً ـ موضوعة للمفردة المؤنثة والإفراد والتأنيث، وإن لم يعتبر الحقيقي منهما بل الأعم، ولكن يعتبر غير الحقيقي عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيهما التأنيث، فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل، ولفظ السبيل لم يتقرر فيه شيء، فلما استعمل فيه ما للمذكر والمؤنث علمنا أن وضعه على صحة اعتبار الأمرين فيه؛ إذ لا دليل على خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر.

وأنت بعد هذا لا يشكل عليك قول البيضاوي السابق، وعبارة المحشي في الاستدلال هي عبارة المختار، ثم ظاهر كلام المحشي أن السبيل بالاستعمالين يجمع على: سبل.

وقال ابن السكيت: والجمع على التأنيث سبول كما قالوا: عنوق جمع: عناق، وعلى التذكير: سبل وسبل، وظاهره أيضًا أن التذكير والتأنيث في لغة واحدة.

وقال الأخفش: أهل الحجاز يؤنثون الزقاق، وهو كغراب: ما دون السكة، والطريق والسبيل والسوق والصراط وتميم تذكر.

(قوله: والمراد بها سننه... إلخ) قيل: والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله. انتهى.

ولعل وجهه أن السنن جمع: سنة، وهي بمعنى: الطريق، فلا يناسب أخذها في تفسير السبل، ولكن المحشي يريد منها المعنى الأصولي؛ أعني: أقواله وأفعاله وتقاريره، والمراد من آدابه: أفعاله ﷺ الخصيصي به التي لم يطلب أتباعه فيها، كما أن المراد من أخلاقه: صفاته الذاتية الظاهرة والباطنة، فيكون هذا من المحشي إشارة إلى وجه جمع السبل، وإلى أن أصحابه ﷺ أوضحوا كل شيء له علقة به، سواء كان شرعًا أو غيره.

(قوله: جواب إما باعتبار الإخبار... إلخ) اعلم أنك إذا قلت: «أما زيد

صحابيًا الموت على الدين ولو تخلل الردة، فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد ـ والعياذ بالله تعالى ـ فإن تاب عن الارتداد ومات مسلمًا فهو صحابي، سواء كانت توبته في عصره ﷺ أو بعده، وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة، والفرق ظاهر.

ومال بعض المحققين إلى أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أصحاب له ﷺ؛ لملاقاتهم إياه في ليلة المعراج.

قيل: فإن كانت هذه الملاقاة كافية في إطلاق الأصحاب، فلا بد أن يطلق الأصحاب أيضًا على الأكابر والأولياء المكاشفين له ﷺ، وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية، ألا تراهم يترضون عن الأكابر في كتبهم، وفي محافلهم فـ رضي الله عنهم. انتهى.

وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسمانية في حال الحياة، وتلك المكاشفة الواقعة بعد الممات، وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة.

(قوله: فذكرها بعد الآل... إلخ) مثلاً: إذا حملت الآل على الأمة أو على كل مؤمن تقي، فأي معنى أريد من الصحب هو تخصيص بعد التعميم، وإن أردت الأتباع أو أهل بيته فتعميم بعد التخصيص، وإن أردت غيرهما فلك الاعتباران فأوفي كلامه مانعة خلو.

(قوله: يذكر ويؤنث) أي: يجري عليه أحكام المذكر والمؤنث كما يرشد إليه كلامه بعد.

وقوله: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ﴾ [يوسف:١٠٨] قيل: الأولى التمثيل بقوله تعالى: ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام:٥٥] إذ تأنيث اسم الإشارة، وتذكيره لا يقتضي تأنيث المشار إليه ولا تذكيره، وإلا لكانت الرحمة في قوله تعالى: ﴿قَالَ هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي﴾ [الكهف:٩٨] مذكرة، ولكانت الشمس في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام:٧٨] مذكرًا وفساده ظاهر، والأصل في ذلك ما ذكره البيضاوي من أن تثنية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة، ولذلك جاء الذي في

قوله تعالى: ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوٓا۟﴾ [التوبة: ٦٩] بمعنى: الجمع. انتهى.

وأنت خبير بأنه لا وجه لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الأول؛ إذ الشاهد الثاني فيه الضمير، وهو كاسم الإشارة كما تنطق به عبارة البيضاوي، ثم غير خاف عليك أن لفظ هذه ـ مثلاً ـ موضوعة للمفردة المؤنثة والإفراد والتأنيث، وإن لم يعتبر الحقيقي منهما بل الأعم، ولكن يعتبر غير الحقيقي عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيهما التأنيث، فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل، ولفظ السبيل لم يتقرر فيه شيء، فلما استعمل فيه ما للمذكر والمؤنث علمنا أن وضعه على صحة اعتبار الأمرين فيه؛ إذ لا دليل على خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر.

وأنت بعد هذا لا يشكل عليك قول البيضاوي السابق، وعبارة المحشي في الاستدلال هي عبارة المختار، ثم ظاهر كلام المحشي أن السبيل بالاستعمالين يجمع على: سبل.

وقال ابن السكيت: والجمع على التأنيث سبول كما قالوا: عنوق جمع: عناق، وعلى التذكير: سبل وسبل، وظاهره أيضًا أن التذكير والتأنيث في لغة واحدة.

وقال الأخفش: أهل الحجاز يؤنثون الزقاق، وهو كغراب: ما دون السكة، والطريق والسبيل والسوق والصراط وتميم تذكر.

(قوله: والمراد بها سننه... إلخ) قيل: والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله. انتهى.

ولعل وجهه أن السنن جمع: سنة، وهي بمعنى: الطريق، فلا يناسب أخذها في تفسير السبل، ولكن المحشي يريد منها المعنى الأصولي؛ أعني: أقواله وأفعاله وتقاريره، والمراد من آدابه: أفعاله ﷺ الخصيصي به التي لم يطلب أتباعه فيها، كما أن المراد من أخلاقه: صفاته الذاتية الظاهرة والباطنة، فيكون هذا من المحشي إشارة إلى وجه جمع السبل، وإلى أن أصحابه ﷺ أوضحوا كل شيء له علقة به، سواء كان شرعًا أو غيره.

(قوله: جواب إما باعتبار الإخبار... إلخ) اعلم أنك إذا قلت: «أما زيد

فمنطلق» لا تريد سوى الإعلام بثبوت الإنطلاق لزيد على طريق التأكيد، وأما وإن كان المشهور فيها أنها للتفصيل مع التأكيد، لكن أثبت الرضي جواز كونها لمجرد التأكيد كما في هذا المثال، ووجه إفادتها التأكيد: أنها تعلق ثبوت الإنطلاق لزيد على وجود شيء ما؛ إذ التقدير مهما يكن من شيء فزيد منطلق، ولا شك أن المعلق عليه أمر محقق فالمعلق كذلك، ولما لم يكن هناك علاقة بين وجود شيء ما وانطلاق زيد قيل: إن الترتيب باعتبار الإخبار والإعلام، والمراد علم المخاطب، والمعنى: حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بانطلاق زيد، وقريب من هذا ما يقال: إن التعليق في أما بعد جعلي.

إن قلت: الجملة الشرطية لا حكم في طرفيها حتى يكون الترتيب باعتبار الإخبار والإعلام. قلت: علمت أنه ليس المقصود حقيقة الشرط والتعليق بل التوكيد، فتأمل.

(قوله: وهو إما اسم فعل... إلخ) قال ابن مالك: اسم الفعل على ضربين:

أحدهما: ما وضع من أول الأمر كذلك كشتان.

والثاني: ما نقل عن غيره، فمنه المنقول عن ظرف أو جار ومجرور نحو: «عليك» بمعنى: الزم، ومنه «عليكم أنفسكم» أي: الزموا شأن أنفسكم، و«دونك زيدًا» أي: خذه، و«أمامك» أي: تقدم، و«ورائك» أي: تأخر. انتهى.

ومنه تعلم أن احتمال الظرفية بعيد؛ إذ هو المنقول عنه؛ والنقل يستدعي هجره.

فإن قلت: القطع بأن كلمة دون ووراء وعلى تستعمل في المعنى المنقول عنه من غير نظر إلى قرينة.

قلت: قال في شرح«الكافية»: لا يستعمل اسم الفعل المنقول إلا متصلاً بضمير الخطاب، وشذ قولهم: «عليه رجلاً» أي: ليلزم، ولا نسلم أن المتصل بهذا الضمير يستعمل في المنقول عنه على الوجه الذي ذكرت.

(قوله: فعلى الأول... إلخ)؛ أي: احتمال اسم الفعل، وقد تسامح المحشي، فإن المفعول اسم الإشارة، والنبراس: بدل أو نعت.

إن قلت: ما موضع الكاف في دونك؟

قلت: ذهب بعضهم إلى أنه حرف خطاب، والقائلون بأنه ضمير بعضهم يقول مرفوع بالفاعلية، وبعضهم مفعول به، والصحيح أنه مجرور بالإضافة، والتفصيل في مواد الألفية.

(قوله: من حد ضرب) يقال: سرى يسري سري كهدي، وسراية ومسري وسرية بالفتح والضم، ويجمع على: سرى كمدية ومدى.

قال أبو زيد: يكون السرى أول الليل وأوسطه وآخره.

وفي «القاموس»: السرى: سير عامة الليل.

(قوله: منادى بحذف... إلخ) جرى على رأي الأخفش في أن أيها التي تأتي للاختصاص منادى محذوف الحرف، والراجح مذهب الجمهور: أنه منصوب بفعل محذوف وجوبًا على المحل، وبناؤه على الضم استصحابًا لحالة البناء أو تشبيهًا له بالمنادى، فيكون كغيره مما وقع في الاختصاص، نحو: «بك الله نرجو الخير» و«سبحانك الله العظيم».

وذهب السيرافي إلى أن أيًا في الاختصاص معربة خبرًا أو مبتدأ، ولعله جعله من النداء ولم يجعله من الاختصاص؛ لقلته بعد ضمير الخطاب، ولذا جعلوا أهل البيت من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] من باب النداء.

(قوله: وقع معترضًا) أي: بين المبتدأ و الخبر أو اسم الفعل ومفعوله، ونكتة هذا الاعتراض هي نكتة الاختصاص هنا؛ أعني: بيان المقصود كما في المثالين، ونحو: «نحن العرب أسخى من بذل» وإن كان الاختصاص يأتي للفخر نحو: «علي أيها الجواد يعتمد»، وللتواضع نحو: «إني أيها العبد ضعيف».

(قوله: شبه طالب أسرار... إلخ) يريد أن في «الساري» استعارة تصريحية تبعية، وفي «النبراس» أصلية، وهذا إنما يظهر على رأي من يجيز جريان الاستعارة في نحو: «زيد أسد» من كل ما ظاهره الجمع بين الطرفين على وجه ينبئ عن التشبيه، فجريانها في الأول أن يقال: شبه الاشتغال بأي

كتاب من كتب التوحيد المغلقة التي لا يمكن الوصول إلى أسرارها بدون ما علق عليها بالسري في الظلمة؛ لغرض مخصوص، واشتق من السرى ساري؛ بمعنى: المشتغل بأي... إلخ، وهذا نظير استعارة الأسد لمطلق شجاع لا خصوص زيد، وإن كان هو المراد بمعونة الحمل، وفي الثاني أن يشبه أي تعليق يستعان به على تحصيل المغلق بالنبراس... إلخ.

وقد أرشد إلى هذا في الأول بقوله: «شبه طالب أسرار العقائد النسفية» ولم يقل كما هو الظاهر المشتغل بشرح العقائد النسفية، وأيضًا يشير بهذه العبارة الموجزة إلى أن المشبه «وهو المشتغل بشرح العقائد... إلخ» مطلوبه الذي تحير فيه هو أسرار العقائد، فالمشتغل بالشرح والطالب لأسرار العقائد نظير قولك: «الحافر للبئر والطالب للماء»، وأيضًا يشير إلى أن الطالب لأسرار العقائد لا طريق له يسلكه إلا شرح هذا المحقق، فالطالب لأسرار العقائد هو المشتغل بالشرح، وأنت بعد هذا تعلم حال ما قيل، ولا يخفى على أولي الألباب ركاكة القول بأنه شبه طالب أسرار... إلخ؛ إذ المقصود للخيالي مدح كتابه لا شرح العقائد. انتهى.

(قوله: بالساري في ظلمة الليل) إن قلت: هذه العبارة نظير قوله تعالى: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسراء: ١] يحتاج معها إلى اعتبار التجريد أو التأكيد.

قلت: كلا، فإن السائر ليلاً يسري تارة في الظلمة بألا يكون معه نبراس وأخرى به، والمراد الأول، تأمل.

(قوله: ثم استعمل لفظ... إلخ) متعلق بالتشبيهين قبل.

(قوله: ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية... إلخ) أي: في الأول والثاني بأن يشبه في الأول الحال المعتبرة من ذات المشتغل بشرح العقائد بدون هذا الكتاب، واشتغاله بذلك الشرح كذلك، والارتباط الذي بينهما وعدم اهتدائه إلى مقصده بالحال المعتبر من ذات السائر ليلاً وسيره والارتباط بينهما، وتحيره في مقصده بجامع الهيئة التي تجمعهما.

ثم استعير الساري للحال الأولى استعارة تبعية تمثيلية على ما هو التحقيق من مذهب السعد، أو استعير المركب الدال على المشبه به للحال المشبه، إلا

أنه صرح بما هو العمدة في الدلالة عليه ـ أعني: الساري على ما هو المختار للسيد ـ ومثل هذا يقال في النبراس، ويحتمل أن التمثيلية في قوله: «فدونك أيها... إلخ» ولا يخفى عليك اعتبارها.

ثم إن بعضهم اعترض المحشي بما حاصله أنه لا ينبغي التعرض للاحتمال الأول حيث أمكن اعتبار التمثيلية، وقد اعترض بعض المحققين على العصام حيث أجاز في «إني أراك تقدم رجلاً... إلخ» أن يكون من المجاز المركب غير التمثيلية بأنهم صرحوا بأن التمثيلية مثار فرسان البلاغة، فمتى أمكنت لا يعدلون عنها، وغير خافٍ عليك إفاضة مثل هذا من غير واحد تراهم يعمدون إلى التركيب الواحد، وكأنهم يغوصون بحر الاستخراج مكنوناته، تلك هي الاعتبارات البيانية.

وهذا السيد يجيز في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ [لقمان: ٥] ثلاثة أوجه: المكنية، والتبعية، والتمثيلية، وأجاز غيره في قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: ١٠٦] الحقيقة والكناية والتمثيلية، وقد أجرى المكنية والتمثيلية والتصريحية في قولهم: «التمثيلية مثار فرسان البلاغة» فمعنى قولهم: «فمتى أمكنت لا يعدلون عنها» أنه إن صحَّ أن تكون التمثيلية طريقًا لإفادة المعنى، لا يجوز إبراز الكلام على وجه يكون خلوًا عنها، وليس من حرج على المتكلم أن يلبس المغنى ثوبًا له ألوان عدة.

(قوله: والجملة استئناف... إلخ) «كردن» فهو استئناف يأتي جواب عما يقال: لم كان هذا نبراسًا، وكذلك قوله: «يرشدك جواب» عما يقال: لـمَ كان فيه هدى للناس.

وفي قوله: «كتاب... إلخ» اقتباس وتجريد وترشيح.

وقوله: «من كمن بابه» دخل، والممكن مصدر أريد به الفاعل.

(قوله: إذا اختفى) اعلم أنه منع قوم أن يقال: اختفى بمعنى: توارى واستتر، وأجاز الفراء: اختفى بمعنى: استتر.

وقال الأزهري: وأمَّا اختفى بمعنى: خفي، فهي لغة ليست بالعالية ولا بالمنكرة، فيتحرر لك من هذا أن «اختفى» يصح أن يكون بمعنى: توارى

واستتر، وأن يكون بمعنى: خفي، ولما فسر كمن باختفى كما في «المختار»: احتمل المعنيين، وحمله المحشي على الثاني؛ لأنه أنسب بالمقام فقال: إن وصفها بالخفية للمبالغة، ويصح أن يحمل على الثاني، ويكون الوصف للإشارة إلى أنها في حد ذاتها خفية لم تظهر لأحد إلى الآن، وهذا المعنى لا يفهم من المكامن، فلا وجه لما قيل: الفرق بين الخفاء والاختفاء غير خافٍ، وإن خُفي على المحشي فحمل الوصف على المبالغة. انتهى.

(قال: أملينه) من الإملاء أصله: أمللته، قلبت اللام الثانية ياء دفعًا للاستثقال.

«**وقوله**: الأوان: الحين... إلخ» لو قال: أوان كزمان لفظًا ومعنى وجمعًا لكان حسنًا.

(قوله: والدعة: السكينة) «في المصباح» ودع زيد ـ بضم الدال وفتحها ـ وداعة بالفتح، والاسم الدعة وهي الراحة وخفض العيش، والهاء عوض من الواو.

وفي «المختار»: الدعة: الخفض، نقول منه: ودع الرجل ـ بضم الدال ـ فهو وديع؛ أي: ساكن، ووادع أيضًا مثل حمض فهو حامض، وأما «دع» بمعنى: اترك، فأصل مضارعه الكسر، ومن ثم حذفت الواو ثم فتح لمكان حرف الحلق.

قال بعض المتقدمين: زعمت النحاة أن العرب أماتت ماضي يدع ومصدره، واسم الفاعل، وقد قرأ جمع ﴿مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ﴾ [الضحى: ٣] بالتخفيف، وفي الحديث: «**لينتهين قوم عن ودعهم الجمعات**»[1] أي: عن تركهم، فقد رويت هذه الكلمة عن أفصح العرب، ونقلت من طريق القراء فكيف يكون أماته؟ وقد جاء الماضي في بعض الأشعار، وما هذه سبيله، فيجوز القول بقلة الاستعمال، ولا يجوز القول بالإماتة، فقول بعضهم هنا الدعة بمعنى: الترك والسكينة تخليط.

---

(١) أخرجه مسلم (٨٦٥)، والبيهقي في سننه (٥٧٨١)، والطيالسي (١٩٥٢)، وابن أبي شيبة (٥٥٣٤)، وأحمد (٢١٣٢)، والنسائي (١٣٧٠)، والطبراني في الأوسط (٤١٣)، وابن ماجه (٧٩٤)، وابن حبان (٢٧٨٥)، وابن خزيمة (١٨٥٥)، وابن عساكر (١٥/ ٦٣).

وقوله: «الأصل والاستراحة. . . إلخ» تفسير لبعض المراد.

وقوله: «معظم الطريق» أي: أحسنه، وهو الوسط، ويجمع على: جواد مثل دابة ودواب، وإضافته للإيجاز يصح أن تكون على معنى اللام أو من، فقوله: «من غير تعمية» تأكيد.

وقوله: «وأصله عمى. . . إلخ» أي: قبل تعديته بالتضعيف.

وقوله: «والاسم اللغز» مثل: رطب وأرطاب.

وقوله: «الأصل أمليته. . . إلخ» يصح أن يكون جوابًا عما يقال: كيف يرشد إلى المكامن. . . إلخ بقوله: لا غرر؟ فإني ألفته في رغد من العيش وقت استراحة القريحة؛ ذلك الوقت الذي ينشط فيه الإنسان، ويغار على الوقت الذي ذهب في الاستراحة، ويحتمل أن يكون ترغيبًا ثانيًا للطالبين وتشويقًا للمستعدين، بعد الترغيب الحاصل بقوله: «فدونك» ولما كان هذا الاهتمام مقتضيًا لتطويل الكلام، أشار إلى دفعه بقوله: «سالكًا فيه جادة. . . إلخ».

(قوله: حام الطائر) بابه: قال، وقوله: «الحالية بالمسائل» يقال: حليت المرأة بالكسر حليًا بالسكون، فهي: حلية، وحالية صارت ذات حلي، والسين والشين على هذا استعارة أصلية، شبهت المسائل الخالية عن الدلائل بالحرف المجرد من زينة النقط، والمتحلية بالدلائل بالمزين بالنقط الثلاث، وعلى الاحتمال الثاني مجاز مرسل.

وقوله: (ورمت. . . إلخ) تفسير للفقرة الأولى، ويصح أن يراد من إحدى الفقرتين أحد المعنيين للسين والشين، ومن الأخرى الآخر.

يقول: بعدما انتهيت من تأليف هذا النبراس، وأردت أن يناله الحسن والزينة، لم أجد طريقًا لذلك إلا إلحاقه إلى خزانة من لا مثل له. . . إلخ ففعلت، ويحتمل أني بعدما انتهيت منه ثم عاودته ثانية للتحسين والتزيين، أعقب هذا إلحاقي إياه إلى خزانة. . . إلخ، حتى كأن الإلحاق واقع زمان التحسين؛ ومعنى: «تزيين المسائل المدللة وغيرها» ترتيبها على الوجه اللائق، وإسقاط الدخيل بينهما، وإيراد الأمثلة لا يصاحبهما، وغير ذلك.

قيل: الاحتمال الثاني للسين والشين ليس بشيء جدًا؛ لأنه مع كونه غير

مطابق للواقع؛ إذ لم يصحح كلمات الشرح إلا قليلاً، غير لائق بمقام المدح قطعًا. انتهى.

وهو وهم منشؤه تخييل أن الضمير في تحسينه، وسينه وشينه للشرح، وليس بصواب، فتأمل.

(قوله: هذا الكتاب من ملحقاتها... إلخ) قيل: الظاهر أن اللحوق الذي أراده إنما هو بالنظر إلى كونه واقعًا بعدها، لا من حيث الفضل والشرف، على ما هو المناسب لقوله: كتاب فيه نور وهدى، ويحتمل أن يراد الثاني هضمًا لنفسه، وهو المناسب لما سيأتي بعيد من المدائح. انتهى.

ثم في تعدية الإلحاق بـ«إلى» إشارة إلى أنه ضمن معنى الدفع دلالة على علو طبقة تلك الخزانة، وهي بالكسر، كما قيل: لا تفتح الخزانة ولا تكسر القنديل، جمعها: خزائن.

(قوله: إذ الإتحاف لا يكون إلى... إلخ) بل يكون إلى صاحبها كما تدل عليه عبارة الصحاح الآتية أيضًا، ولما كان ضعفه ظاهرًا؛ إذ لا مانع من أن يجعل تحفة وهدية إلى الخزانة، ولو على سبيل التنزيل، ومثله ليس بعزيز.

وفي «المصباح»: التحفة ما أتحفت به غيرك، وأيضًا لا مانع من أن يراد من الخزانة إحدى خزائن القوى الدراكة بادر إلى التسليم.

(قوله: فالواجب أتحفت به... إلخ) لا يخفى أنه لو ضمن أتحف معنى رفع الدفع كل من الأمرين، ويكون المعنى جعلته تحفة للصاحب الأعظم ورفعته إلى خزانته.

قيل: وقد وقع في «القاموس» ترك الباء حيث قال: يقال: وقد أتحفته، فالظاهر أنه من قبيل أخذت الخطام وأخذت بالخطام، والتحفة بفتح العين وسكونها والتاء أصلها، ولو كما في تراث وتجاه.

(قوله: فإن ضمت... إلخ) يقال: علي بالكسر يعلى علاء بالمد والفتح، وعُلا بالضم والقصر، وإن رسم بالياء فجمع عُليا ككبرى وكبر، وأما «عَلا في المكان» فبابه سما.

(قوله: بفتح الميم والثاء... إلخ) وأمَّا بكسرها فيستعمل بمعنى: الشبيه،

وبمعنى: نفس الشيء وذاته وزائدة، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] خرج على الثلاثة.

وقيل: المثل بالفتح يستعمل كالمثل بالكسر، وعليه قوله تعالى: ﴿كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [الأنعام: ١٢٢] أي: كمن هو.

(قوله: الصاحب مطلقًا الوزير) وأما إذا قيد بالدار والكتب مثلاً، فلا يكون بمعنى الوزير، وهذا الإطلاق على سبيل الغلبة، ووصفه بالأعظم احتراز عن سائر الوزراء؛ فلذا عطف الدستور عليه للتفسير.

(قوله: وأصله: الدفتر... إلخ) معناه: إن كلمة «دستور» كانت فارسية عربت وجعلت اسمًا للدفتر المخصوص الذي جمع فيه... إلخ، فهو مجموع القوانين، ولما كان الوزير الكبير مرجعًا للكل في إجراء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور كأنه عين ذلك الدفتر فوصفه بالمعظم للمدح والدفتر بالفتح، وحكي الفراء فيه كسر الدال عربي لا يعرف له اشتقاق، وبعض العرب يقول تفتر على البدل ومعناه الكراسة.

قال: **(بابه كمية ... إلخ)** تشبيه بليغ وإضافة الكمية إلى الحاجات لعلة وجه الشبه الذي أشار إليه، بقوله: «يطوي» إلى آخر الفقرتين، فالضمير فيهما إلى الباب المشبه.

(قوله: الطريق الواسع... إلخ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسعًا.

(قوله: ذو العمق... إلخ) هو كناية عن البعد كما يرشد إليه تفسيرهم إياه في قوله تعالى: ﴿يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج: ٢٧] بالبعيد؛ إذ العمق أبعد أطراف البئر.

(قوله: والفج الوادي) إطلاق آخر، والوادي كل منفرج بين جبال أو آكام يكون منفذًا للسيل.

(قوله: وفي اختيار الفج إشارة... إلخ) إما على المعنى الثاني فظاهر؛ لأن الوادي الغالب فيه عدم الاستواء، ولا يسلك الطريق الغير السوي إلا لضرورة، وهي ازدحام الطريق المستوي بالواردين على بابه، وأما على الأول فلعله لاتساعه فكأنهم لم يسلكوا غير الواسع لكثرتهم.

واعلم أن كلمة كل أيضًا تشير إلى كثرة الواردين، لكن ليس فيها إشارة إلى تحمل المشاق كما أن اختيار الفج لا يشير إلا على المعنى الأول، نعم في وصفه بعميق إشارة لذلك.

(قوله: وهو الرجاء) كذا في «المختار» وفرَّق في «المصباح» فجعل الأمل لما يستبعد حصوله، والطمع لما يقرب والرجاء لما بينهما.

(قوله: عبَّر عن ذوي الآمال) الأمل مصدر أمل يأمل أملاً من باب طلب، وأملته تأميلاً مبالغة فيه، استعمل هنا بمعنى: الفاعل مجازًا مرسلاً.

(قوله: إشارة... إلخ) حاصله أن الإنسان كثيرًا ما يترجى الأمر، ثم يزول عنه ذلك الرجاء لخيبة ظن الراجي، والمقصود بالمرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين، فإنهم لعلمهم بأنه لا يخيب رجاء راج عند ذلك الممدوح يلازمهم رجاؤهم فكأنه عينهم، ويؤخذ من كلامه أن المجاز المرسل فيه للمبالغة التي في الاستعارة.

(قال: السحيق) يقال سحق يسحق سحقًا كبعد ورنًا.

ومعنى **(قوله: وهي المفاخرة)** بيان لأصل المعنى، فإن المراد هنا حصول الفخر والشرف؛ إذ لا معنى لكون بعض التيجان يفتخر على بعض بالهامة مع أن نسبتها إلى الكل سواء، وكذا يقال في «الحلل»: نعم إذا لوحظ أن تيجان الوزارة وحلل الإمارة تفاخر غيرها صحَّ بناء الكلام على ظاهره.

(قوله: جمع: التاج) هو الإكليل للعجم كالعمامة للعرب.

(قوله: بضم الحاء) وأمَّا بكسرها فالقوم النازلون، وتطلق على البيوت مجازًا، وهي مائة بيت فما فوقها تجمع على حُلل كدرر.

(قوله: إزار ورداء) في المختار بعد هذا، ولا تسمى حُلة حتى تكون ثوبين، وفي المصباح تقييد الثوبين بأن يكونا من جنس واحد، ثم إن إضافة التيجان إلى الوزارة، والحلل إلى الإمارة من قبيل إضافة شعار الشيء إليه، ويجوز أن تكون إضافة السبب إلى المسبب بأن يراد بهما الأمور التي تستحق بها الوزارة والإمارة كما سيشير إليه، فما قيل: إن التيجان والحلل لا يضافان حقيقة إلا إلى لابسهما، ففي كل من الوزارة والإمارة استعارة مكنية ممنوع.

(قوله: شبه التيجان... إلخ) قيل: هذا سهو؛ لأنه حينئذٍ تكون الاستعارة مصرحة، يراد بالتيجان والحلل أصحابهما بقرينة المباهاة؛ إذ لا يمنع من ذلك. انتهى، وغير خافٍ عليك فساده.

(قوله: والمقصود أن الوزارة... إلخ) يريد أنه بعد الاستعارة بالكناية يجعل الكلام كناية عن ذلك، ووجهه أن الهامة والقامة ما كانا سببًا لحصول الفخر للتيجان والحلل؛ إلا لأن الوزارة والإمارة قد استقرتا في مقرهما، وكملتا بذاته بخلاف غيره، فإنه الذي يفتخر ويكمل بهما وإن تقلدهما لا يلبث أن ينتقلا منه إلى غيره.

(قوله: ولعل وجه جمع التيجان... إلخ) الظاهر أن المراد الإتيان بالتاج، والحلة بصيغة الجمع، ويحتمل أن المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء بأحدهما.

وقوله: **(إشارة إلى حيازته... إلخ)** حمل التيجان والحلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والإمارة، وحينئذٍ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة، نحو: كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان، ومن الحلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقامة نحو: كمال الشجاعة وسلامة الحواس الظاهرة وصباحة الوجه، والله أعلم.

(قوله: من حد حسب) يقال: «وليت الأمر إليه» بكسرتين، و«وليت عليه».

وحاصل ما ذكره أن الولاية تستعمل بمعنى: تولى الشيء والقيام به، وفتح واوها حينئذٍ هو الفصيح لغة، وكسرها جائز، واسم الفاعل منها حينئذٍ على فاعل، تقول: وليت الأمر عليه ولاية فأنا والٍ والجمع ولاة.

وتستعمل بمعنى: المحبة والنصرة، وكسر الواو هو الفصيح، والفتح جائز على العكس من الأول، واسم الفاعل منه ولي، ولا شك أن المناسب ها هنا المعنى الأول، فكان الصواب أن يقول: «والي الأيادي... إلخ» ثم استدرك على ما في التاج بأن المعنى الأول يصح أن يكون الوصف منه على فعيل أيضًا، واستند إلى ما ذكره العضد في «المواقف» في مبحث شرحه أسماء

الله الحسنى من أن الولي، قيل: إنه بمعنى: المتولي للأمر والقائم به.

وفي «المصباح»: والولي فعيل بمعنى فاعل، من وليه إذا قام به، ومنه: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة:٢٥٧] والجمع: أولياء.

قال ابن فارس: وكل من ولي أمر أحد فهو وليه. انتهى.

ومنه تعلم أنه معنى لغوي لا شرعي، وفي كلام الغزالي ما يفيد أن ولي في الآية يصح أن يكون بمعنى: المحب الناصر، ثم إنه لا مانع من أن يكون ولي هنا بمعنى: المحب، فمعناه أنه يحب بذل الأيادي، وأنت بعد تفطنك لهذا تعلم حال ما قيل عقب قوله فعلى هذا الصواب والي، ولم يتفطن المحشي أن هذا ما هو في أصل اللغة، والشرع قد استعمل الولي بمعنى: المتولي، وها هنا كذلك قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة:٢٥٧] أي: متولي أمرهم كما صرح به البيضاوي. انتهى كلامه.

(قوله: في الأسماء الحسنى) في نسخة الأسماء بإسقاط «في» وهي الصواب، فتذكر.

(قوله: شبه هيئة تربيته للعلماء... إلخ) أي: الصورة المنتزعة من المربي والتربية كما يدل عليه قوله: «بهيئة من أخذ يد آخر... إلخ».

وقول: «الأصل مربي أهل الفضل... إلخ» تفصيل لبعض ما أجمل في قوله: «ولي الأيادي... إلخ» ولذا جاء بالفصل، والمراد ما يشمل التربية الحسية والعقلية بتوضيح المشكلات، وحفظ كيان العلوم وتهيئة سبل نوالها، فقوله: «خذ أيدي العلماء... إلخ» بالفصل أيضًا تفصيل له.

(قوله: استعارة تمثيلية) قيل: هذا الوجه ضعيف لكون بعض أجزاء المشبه مذكورًا كالعلماء والعلوم، وهو مانع للاستعارة كما حقق في محله، إلا أن يقال: المقصود إنما هو أخذ الأيدي، ولا يلزم أن يذكر جميع ألفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف في مثل قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [لقمان:٥] وبعد فيه ما فيه؛ إذ لا يرضى بذاك ولو سلم، فالكلام إنما هو في كون بعض أجزاء المشبه مذكورًا لا في ترك بعض أجزاء المشبه به، والفرق ظاهر. انتهى.

وقوله: «إذ لا يرضى أخاك» يريد أن المحشي لا يرضى بما اختاره السيد من أن الاستعارة التمثيلية يجب أن تكون ألفاظًا، إلا أنه لا يلزم أن تكون محققة بل يجوز أن يكون البعض محققًا، والبعض مخيلاً ينوي في الإرادة بلا ذكر ولا تقدير؛ إذ تقديره قد يوجب تغيير النظم.

قال: إن ما ذهب إليه السيد من جواز الاقتصار على بعض ألفاظ التمثيلية مع نية البعض لا بد له من شاهد من كلامهم، ولا يجوز إثباته بمجرد الرأي. انتهى.

وأنت خبير بأن قوله: «آخذ أيدي» إن لم يكن وحده كافيًا في الدلالة على الهيئة المشبه بها، فلا مانع من إجراء كلامه على مذهب السعد الذي اختاره المحشي، وغيره من صحة أن تكون التمثيلية لفظًا مفردًا بل هذا أولى، وما قاله من أن فيه بعض أجزاء المشبه، ففيه أنهم أجازوا الجمع بين المشبه والمشبه به إذا لم يكن على وجه شيء عن التشبيه، كقوله: «سيف زيد في يد أسد» وقوله: «قد زر أزراره على القمر» فهذا أولى، وقد أجاز الكشاف والسيد وغيرهم التمثيلية في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ...﴾ [البقرة:٧].

وقوله: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران:١٠٣] وهو كما ترى لا ينقص عما نحن فيه.

وبالجملة: فإضافة الأيدي إلى العلماء والعلوم قرينة التمثيلية، وليت شعري إذا قيل: آخذ أيدي الضعفاء العجزة عند زلق أقدامهم هل يكون تمثيلية هنا! فتأمل.

(قوله: إشارة إلى إحيائه مراسم... إلخ) يفيد أن الألوية استعارة لمراسم الشرع، وقوله: «رافع» ترشيح على حقيقته أو مستعار لمعنى الإظهار، والمراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشروعات، ومن الكبيرة ما لا بد منه.

ويحتمل أن المراد من الكبيرة ما هو شعار للإسلام كأركانه الخمس والأذان وإقامة الجماعات، ومن الصغيرة ما عداها، ولا شك أن اعتناء الأمير بالصغيرة ورفعها يدل بالطريق الأولى على اعتنائه بالكبيرة ورفعها، وبهذا ظهر قوله: «إشارة... إلخ» وفيه أنه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل

بخلاف الصغيرة كانت مندرسة؛ لعدم اهتمام الناس بها، فرفعها هذا الوزير.

(قوله: عطف تفسيري... إلخ) قال: في الرسوم بدل من الضمير؛ أي: رسوم الشرع، ثم يحتمل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالتفسير ظاهر، ويحتمل أن المراد المراسم مطلقًا فالتفسير باعتبار ما أفاده قوله: رافع ألوية الشرع من رفعه المراسم مطلقًا.

(قوله: ويجوز أن يخص الأول... إلخ) يحتمل أن يكون معناه، ويجوز أن يلاحظ خصوص الألوية بما هو شعار الإسلام كما هو مقتضى الإضافة للشرع، وتجعل الرسوم عامة لهذا وغيره، فتكون «ال» فيها للاستغراق، فيكون كما رفع مراسم الشرع رفع مراسم غيره من الحرف والصنائع والحكومات والدول.

ويحتمل أن يكون معناه تخص الألوية بما هو شعار الإسلام؛ أعني: الشعائر الصغيرة مثل الأذان والجماعة والإقامة، ويراد من الرسوم ما يشمل ماعدا ذلك من المشروعات، قال: فيه بدل من الضمير.

فإن قلت: فعلى كل في الكلام ما هو صريح في رفعه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها، فما معنى قوله: اختار الألوية؛ ليشير إلى إحيائها مطلقًا؟

قلت: لعل المراد ليشير من ابتداء الكلام، أو ليشير بطريقة برهانية هذا، وفي بعض النسخ: «رافع ألوية الشرح المرسوم» ففيه إشارة إلى اعتناء الممدوح بهذا الشرح الجليل، وما كتب عليه المحشي أولى؛ ليفيد أن هذا الممدوح ممن بعثه الله ليجدد لهذه الأمة أمر دينها.

(قوله: اسم فاعل) هذا بيان له باعتبار أصله، فإن الظاهر أنه هنا صفة مشبهة لمناسبة المقام، وقوله: وهو الجمع ظاهره مطلقًا سواء جمعته إلى نفسك أم لا، لكن المراد ها هنا الأول، وقوله: «حاز يحوز... إلخ» فهو من باب قال وكتب، ويقال: حاز يحيز حيزًا من باب سار.

(قوله: لأنها تؤثر) يقال: أثر الشيء يأثره أثرًا كنصر ذكره عن غيره ونقله عنه.

وقوله: «يتحدثون بها» أي: إن الداعية التي تدعو القرون؛ لتناقلها حاجتهم إلى التحديث بها في مجالسهم وإرشاداتهم.

(قوله: فهو تكرير للأول... إلخ) لا يخفى أن المكارم من حيث تذكر عن الشخص، وينقلها قرن عن قرن تسمى: مآثر، ومن حيث يفاخر بها الشخص غيره، ويعدها عليه مفاخر، ومثل هذا لا يعد تكرارًا كالكاتب والضاحك.

(قوله: الحسبية) الحسب فعال الشخص مثل الشجاعة وحسن الخلق والـجَوْد، والمكارم النسبية التي تكون من جهة الآباء.

(قوله: فخرته أفخره... إلخ) في «المختار»: فاخره ففخره من باب قطع؛ أي: كان أكرم منه أبًا وأمًا. انتهى.

ولعله مبني على ما ذهب إليه الكسائي من أن الفعل المبني للمغالبة يصاغ على فعل يفعل بالضم إلا إذا كان فيه حرف حلق، ففعل يفعل بالفتح، والراجح أنه بالضم مطلقًا، وقد نقل ابن الحاجب عن الثقات فاخرني ففخرته أفخره بالضم، وحكى أبو زيد الضم فيه، وفي شاعرني فشعرته أشعره.

وفي «المصباح»: الفخار بالفتح المباهاة بالمكارم والمناقب من حسب ونسب وغير ذلك.

(قوله: واللام عوض... إلخ) فلا يقال: بدل البعض لا بد من اشتماله على ضمير المبدل منه، على أن محله عند عدم استيفاء الأبعاض.

وقوله: «وهو كناية... إلخ» وجهه أن المراد من الرئاسة الأولى هي السيادة العظمى، والمراد من آخرها الآخر في المرتبة، ولا شك أن تواله الرئاسة العظمى، وعدم تركه لغيره أدنى مراتب الرئاسة دليل على أنه لم يدع لأحد رئاسة في فن من الفنون، هذا .. وفي بعض النسخ بالأول والآخر، والظاهر أن الباء الملابسة أو السببية، فتأمل!

قال: **(طبعه)** أي: ذهنه.

(قوله: الدلالة... إلخ) هي إراءة الطريق.

وقوله: «الذكر الجميل» أي: دون القبيح، يقال: ذهب صيته في الناس، وربما قالوا: انتشر صوته بمعنى: صيته، والمراد من الوهم القوة الواهمة التي في البطن الأوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية المأخوذة من الصور الحسية الموجودة في الحس أو الخيال، والجلال: العظمة.

وقوله: «والخيل... إلخ» تقول: خال الشيء يخاله خيلاً وخيلة ومخيلة وخيلولة من باب نال إذا ظنه، وخاله يخيله من باب باع لغة، وخيل له كذا بالبناء للمفعول تخيله وتوهمه، والخيال كل شيء تراه كالظل، وخيال الإنسان في الماء والمرآة صورة تمثاله.

يقول: هذا الممدوح بلغت حاله وصفاته من الرفعة حدًا يعجز العقل معه أن يحيط بها حتى في عالم الرؤية الذي فيه المجال لتصور الأشياء بعيدة المنال، وإنما يخيل للإنسان أن صورة حاله الرفيع تمر به في حالة النوم، وسبب هذا التخيل اشتهار صفاته بين الناس، فبسبب هذه الشهرة ساغ للوهم الذي من شأنه تمثيل المعتنقات أن يتخيل، ويتوهم مرور هذا التمثال في حالة النوم، وهو من نوع الإغراق المتقدم.

(**قوله: الدفتر المذكور**) أي: الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه.

وقال بعضهم: الدفتر الذي يكون فيه أسماء الجند وأرزاقهم، ثم يطلق على مجلس المناظرة ودار الكتاب وموضع اجتماعهم، فباعتبار المعنى الثاني والثالث يصح إطلاقه على الوزراء أيًّا ما كانوا بخلاف المعنى الأول، فإنما يناسب الوزير الأعظم كما تقدمت الإشارة إليه في الدستور، فإذا حمل الديوان على الدفتر مطلقًا، فمعنى: ناظورة الديوان أنه المنظور إليه دائمًا لإجراء ما فيه، وظاهر معناه أن حمل على موضع الاجتماع، وكذا إن أريد منه الوزراء مطلقًا، فإن أريد به خصوص هذا الوزير، فالإضافة للبيان أو إضافة الصفة للموصوف.

(**قوله: من دونت الكتاب**) فأصله دووان بواوين قلبت واوه الأولى ياء لكونها، وانكسار ما قبلها يدل عليه دواوين في الجمع، ودويوين في التصغير.

(**قوله: يعني: إن الوزراء... إلخ**) أفاد بهذا أن معنى: «ناظورة» من ينظر إليه خصوص الوزراء، وأن المبالغة فيه باعتبار كثرة النظر الواقع عليه حيث تعدد الناظرون، وباعتبار دوام تعلقه به، ولهذا عبَّر بالعناية.

(**قوله: وقد يقال... إلخ**) يشير إلى ضعفه، فإن الأول صرح به «القاموس».

قال: نظورة ونظيرة سيد ينظر إليه، ولعل الألف من إلحاقاتهم، والثاني إنما أشار إليه في «الصحاح».

(قوله: بمعنى الحافظ) ذكر هذا المعنى في «المختار».

(قوله: فالديوان بمعنى الدفتر) لا يخفى عليك إمكان اعتبار بقية المعاني.

(قوله: آصف) على وزن آدم.

(قوله: باعتبار وصفه) أي: لفظ آصف؛ أي: الوصف الذي يدل عليه، وهو إشارة إلى تحقق شرط استعارة العلم؛ أعني: أن يتضمن وصفًا وأن يشتهر به.

قيل: الأولى أن يحمل على التشبيه البليغ؛ لأن الضمير في عصره راجع إلى الممدوح، بل العصر مانع أيضًا للاستعارة كما صرحوا في قوله: لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر إزاره على القمر. انتهى.

يريد أن التركيب قد اشتمل على ذكر المشبه، وهو يمنع الاستعارة، وفيه أنه لم يمنع أحد الاستعارة في البيت، بل الكل متفقون على جوازها، وإنما ادعى قوم عدم حسنها من حيث اشتمال تركيبها على ما يشم منه رائحة التشبيه لفظًا، وهي الضمائر في غلالته وزر أزراره.

وقال المحشي: لا بد لهذه الدعوى من شاهد، فإن الاستعارة إنما تقتضي طي ذكر المشبه وعدم الإشعار بالتشبيه، بحيث لو أقيم لفظ المشبه مقام لفظ المشبه به استقام الكلام ولم يفت إلا المبالغة، وهو متحقق في المثال المذكور. انتهى.

وما قاله: من ذكر المشبه، فبعد تسليمه ليس على وجه ينبئ عن التشبيه، وليت شعري ما وجه منافاة العصر للاستعارة.

(قوله: والضمير في به... إلخ) حاصل المعنى على الأول أن كونه محمود أهل الفضل يكفي في تحقق البرهان الدال على حسن خصاله، فإضافة البرهان على هذا من إضافة الدال إلى المدلول وهو برهان إني، وعلى الثاني يكفي البرهان الذي هو خصاله الحسنة فيما ادعياه من كونه محمود أهل الفضل، فإضافة البرهان بيانية وهو برهان لمي، والظاهر أن الباء بمعنى: «في» ولبعضهم هنا ظلمة أعرضنا عنها.

(قوله: حالاً من المبتدأ) وإن أبيت هذا، فأوله بالمحكوم عليه مثلاً.

(قوله: أو للنسبية) والظاهر على هذا أنه متعلق بالنسبة بين المبتدأ والخبر.

(قوله: حال من ضمير) هو كذلك على كل من الاحتمالين في الباء، وقد جعل المحشي قوله كامل جاريًا على البدر، ولو جعل وصفًا آخر للممدوح أمكنَ أن يرتبط به، قوله: «بكماله» على كل من الاحتمالين، وصحَّ أن يكون قوله: «في الأوج» مرتبطًا بكماله.

(قوله: للوزن) القصيدة من البحر الكامل.

(قوله: من زخر الوادي) بابه منع وخضع، يقال: زخرًا وزخورًا، وهو تأكيد لما استفيد من قوله: «محيط» فإنه كناية عن الاتساع أيضًا يقال: أحاط بالشيء: استدار به.

(قوله: كما عرفت في بكماله) فهي للسببية متعلقة بالنسبة بين المبتدأ والخبر، أو للملابسة حال من المبتدأ المحذوف.

(قوله: وفي فن متعلق... إلخ) معناه: إنه لا يقابله ولا يشابهه في فن ونوع واحد مما اتصف به؛ أعني: الحلم إلا عالم لا واحد مثلاً أو اثنان، وهذا لكونه جمع ما في العالم كله من الحلم، فعالم مبتدأ خبره بحياله.

(خلاف) ويصح أن يكون المعنى: هو عالم بسبب انفراده في الحلم؛ بمعنى أن حلمه ليس من جنس حلم البشر، فكان عالـمًا على حدة، فعالم على هذا خبر لمبتدأ محذوف، والباء في بحياله سببية، وهو بمعنى انفراده.

(قال: سحبان) بوزن عطشان أصله الصائد، وصيد كل ما مرَّ عليه، والمعاني صيد الفصيح، فلما كان الفصيح المعهود الذي يضرب به المثل في البيان والفصاحة، لا يعرض له معنى يريد أن يعبر عنه إلا جعله في سلك عبارة تضبطه؛ بحيث يتناول منها في أي وقت أريد تناوله بلا عسر ولا مشقة سمي بـ«سحبان» وهو سحبان بن زفرين إياس الوائلي من وائل باهلة أدرك الإسلام وأسلم، ومات سنة أربع وخمسين، وعمره مائة وثمانين سنة، وكان إذا خطب لا يتنحنح ولا يسعل، ولا يعيد كلمة ولا يتوقف، ولا يبتدئ في معنى فيخرج

منه وقد بقي عليه منه شيء، ولا يميل عن الجنس الذي يخطب فيه، ولا يقعد حتى يفرغ.

ومن واقعاته: إنه وفد على معاوية ﵁، فحضر الفصحاء في مجلس معاوية معه، فأول ما تكلم: «لقد علم الحي اليمانيون أنني إذا قلت: «أما بعد» إني خطيبها» ثم أنشد من وقت الضحى إلى قبيل المغرب من غير فتور ولا تلعثم، وما قدر أحد على التكلم معه، يقول هذا الممدوح: بسبب فصاحة لفظه إذا قيس به سحبان كان بالنسبة إليه عيا.

(قوله لسنا) اللسن بفتحتين: الفصاحة، وقد لسن من باب طرب، فهو لسن وألسن، وفلان لسن القوم إذا كان المتكلم عنهم.

(قوله: عي) في منطقه بالإدغام، وما بعده بالفك، والأول أكثر.

(قال: معن) يقال: فيه حدث عن معن ولا حرج، وهو الذي قيل فيه:

أيا قبر معن كيف واريت جوده   وقد كان منه البر والبحر مترعا

يقول: إن الممدوح بسبب أفضاله وجوده يكون معن حقيقًا بنسبة البخل إليه.

وقوله: «وهو الوصول» أي: لا من البلاغة.

قال: **(الصائب)** هو من صاب السهم يصوب صوبًا من باب قال، أو صاب يصيب صيبًا من باب باع، وصل الغرض فيكون بمعنى: أصاب الرأي.

(قوله: والتدبير في الأمر.. إلخ) يقال: دبرت في الأمر وتدبرت فيه؛ بمعنى: نظرت إلى دبره وعاقته، وبمعنى تفكرت فيه، والظاهر هنا الثاني.

(قوله: والثاقب المضيء) يقال: ثقبت النار اتقدت، وبابه دخل، وشهاب ثاقب مضيء.

يقول هذا الممدوح: إذا أراد التدبير في أمر وقعت أفكاره على الوجه الصواب بأن يكون كل من الحركتين صحيحًا، فينتج عن تلك الأفكار آراء ثاقبة مضيئة؛ لترتبها على الأفكار الصحيحة، فقوله: «الثاقب الآراء» معلول لما قبله، والظاهر أن الأقوال جمع: قول؛ بمعنى: الاعتقاد، فمعناه الذي ثقبت آراؤه في وقت تحصيلها.

(قال: للناس يبذل) يقال: بذله بذلاً من باب قيل: يسمح به وأعطاه، وبذله: أباحه عن طيب نفس، وبذلت الثوب: لم أضنه، و«أل» في الناس للاستغراق.

(قوله: قصدًا إلى التعميم) أي: يبذل كل شيء مالاً أو ألفاظًا.

وقوله: «مؤكدة له» أي: التعميم حيث ذكر الفرد المتوهم عدم تعلق البذل به؛ أعني: الألفاظ.

وقوله: «وفيه إشارة... إلخ» وجهه أنه شبه الألفاظ بالمال، ووجه الشبه البذل والانتفاع، والتشبيه يقتضي أن يكون وجه الشبه مقرر الثبوت في المشبه به كما لا يخفى، هذا والظاهر أن الخيالي لا يريد التعميم في قوله: «يبذل» لأن بذل المال استفيد من قوله: «بحر محيط زاخر بنواله».

وقوله: **(ممن بليغ البخل في أفضاله)** وإنما يريد تعلق البذل بالألفاظ، ووجهه أن عادة الأمراء والكبراء إذا كانوا كرماء تنتفع الفقراء بأموالهم، ولكنهم لا يسمحون بمشافهة أحد إلا النذر من الناس، فكأن الألفاظ عندهم أعز عليهم من المال، ولذلك ترى الناس يبذلون الجهد في سبيل مشافهة السلطان أو الأمير، ولا يطمع فيها كل أحد، وتأمل كرم الله فإنه لم يختص به أحدًا من عباده بخلاف مكالمته اختص بها من شاء.

يقول هذا الممدوح: يبذل ألفاظه لكل الناس، ولا يستكف من مشافهة ضعفاء العقول قليلي الاستعداد، فكأن ألفاظه بعض ماله في سهولة بذلها، يرشدك إلى هذا ذلك التفريع في قوله: «فكأنما... إلخ» فقوله لفظة تنازعه كل من يبذل ويمسك.

وقوله: «ليس يمسك» أتى به دفعًا؛ لتوهم أن بذل الألفاظ؛ بمعنى: عدم صونها عن الفحش، كما في قولك: «بذلت الثوب» والله أعلم.

(قوله: ما ارتفع من الخدين) والمراد ها هنا جميع أجزاء الوجه؛ فلذا جمع.

(قوله: وفي جعل أفعاله مطلقًا... إلخ) جعل الفعال بمعنى: الأفعال، والظاهر أنه جمع فعل بمعنى الشأن، ثم إنه مما جرت به العادة أن المرء تكون

فيه علامات ظاهرة تنبئ عن أوصافه الباطنة حسنة أو قبيحة، وأكثر ما تكون في الوجه مثل اتساع الجبهة دليل الذكاء، وضيق العين على شدة المكر.

يقول هذا الممدوح: تكاثرت في أجزاء وجهه العلامات الدالة على حسن شؤونه، ولما كان وجود دليل الشيء يعتبر وجودًا لذلك الشيء كما في الإشارة والكتابة، كانت تلك الشؤون الحسنة في وجهه، فكأنه متبرقع بها، فالأنوار استعارة لتلك العلامات التي يهتدى بها إلى تلك النعوت الحسنة، كما أن النور كذلك، ولما جعل الفعال يرفعا لوجهه الذي تزاحمت فيه الأنوار، وكان المراد بها آثار تلك الأنوار كان فيه إشارة إلى أن جميع شؤونه حسنة.

(قوله: من حد نصر) ويأتي من باب سما، معناه: الظهور والانتشار.

(قوله: وترك المتعلق... إلخ) أي: متعلق عم، وهو كل أحد وإنعامه، وهو بكل شيء وفشا وهو في جميع الناس.

وقوله: «وأكرمه» أي: أعلاه وأرفعه.

(قوله: استعارة بالكناية... إلخ) حيث شبَّه العزة، وهي ضد المذلة بالفرس صاحب الغرة في توجه الرغبات إلى كل، وأضاف الغرة إليها على سبيل التخييل، فيصح أن تستعار للطرق الموصلة إلى العزة، كما أن غرة الفرس أمارة عليه.

وقول الأصل: **(بضيائه)** ترشيح يصح أن يستعار لإرشادات الممدوح إلى تلك الطرق.

(قوله: والمقصود دعاؤه... إلخ) أي: فإيضاح الله غرة العزة كناية عن ذلك على كل من الاحتمالين، وقوله: «دائمًا» هذا الدوام مستفاد من مقام المدح، وسياق الكلام ولاحقه، وأيضًا كل أحد في حاجة على الدوام إلى العزة أو الأرفع منها، فتدوم الحاجة إلى إيضاح غرتها بضياء الممدوح، فتدوم الحاجة إليه.

(قوله: وفيه من المبالغة ما لا يخفى) وجهه أنك قد علمت أن الكلام كناية عن احتياج الناس إليه، وهي أبلغ من الحقيقة، وأيضًا تضمن هذا الدعاء أن الغرة، وهي البياض الذي في جبهة الفرس، أو النوع الأعلى من أنواع العزة

في حاجة إلى أن يتضح بضياء هذا الممدوح، وكأنه بدون هذا الضياء يكون مظلمًا.

(قال: ورفع علم... إلخ) العلم يطلق على الراية، وعلى الجبل، وعلى العلامة، ولا يخفاك توجيه الكلام على كلٍّ.

(قوله: قرية شعيب) سميت بمدين بن إبراهيم عليه السلام، ولم تكن في سلطان فرعون بينها وبين مِصر مسيرة ثمانٍ.

وقوله: «مأربة» بالفتح والضم.

(قوله: من قبيل لجين الماء) شبه المآرب بمدين، وأشار إلى وجه الشبه بقوله: «يوجد عليه... إلخ».

يقول: «اللهم اجعل على الدوام موارد أفضاله» أعني: الأمور التي يرد عليها إحسانه، ويتعلق بها هي الحاجات الشبيهة بمدين؛ أعني: الحاجات التي تقصدها الناس على اختلافهم للارتفاق بالأغراض المترتبة عليها، كما أن مدين يقصدها الناس للماء الذي فيها، وفي التشبيه إشارة إلى أن تلك المآرب ليس للشيطان فيها منزع، كما أن مدين لم يكن لفرعون عليها سلطان.

(قوله: والماء والسقي... إلخ) فليس الماء مقصودًا بالنسبة، والظاهر أن هذا الترشيح ليس باقيًا على حقيقته، بل الماء مستعار لتلك الأغراض المترتبة على الحاجات، والسقي مستعار لمعنى الإمداد والتنمية يرشدك إلى هذا قوله: **(يسقون منه المطالب)** فإن الظاهر أن المراد منها غايات تلك الأغراض.

والحاصل أن الإنسان يحتاج في تربية بدنه وروحه إلى أمور هي المراد من المآرب، مثل الأموال والمأكل والمشرب وغير ذلك، ومثل العلوم والمعارف، والأغراض المترتبة على المآرب المرادة من الماء هي بقاء البدن والروح على الوجه الأكمل، وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والأخروية، ويندرج فيها التحلي بالأخلاق الجميلة، ويحتمل أنه شبه المورد بماء مدين، وإضافة مدين حينئذٍ إلى المآرب إضافة لما يتحقق به وجه الشبه المشار إليه بقوله: «يوجد عليه... إلخ» والظاهر على هذا أن الضمير في عليه يعود على المورد.

(قوله: والأمة الجماعة) أي: كثيفة العدد.

وقوله: «الأصل من الناس» أي: من أناس مختلفين، **فهو ظاهر الفائدة.**

وقوله: **(يسقون)** بالبناء للفاعل.

(قوله: عطف على ألحقه) يقول: إنه عقب إلحاق هذا الكتاب المنعوت بما علمت بخزانة هذا الممدوح بما سمعت يترتب حصول السعادة لي بنوالي مأمولي من تمام الانتفاع به على قبول هذا الممدوح له، وإنما أتى بأن التي للشك مع أن الكتاب والممدوح كليهما؛ إذ كانا على ما وصف ألبتة من حصول القبول هضمًا لنفسه، حيث رأى أن كتابه مع أن فيه نورًا وهدى للناس... إلخ، ربما لا يحظى بقبول هذا الممدوح، أو أن المراد من القبول القبول الذي يحمل هذا الممدوح على حمل العامة على الاشتغال بكتابه، وذب الحسدة عن تنفير الناس عنه كما يرشد إليه سماك القبول، وهذا ليس مقطوعًا به.

إن قلت: لـمَ لـمْ تجعل الفاء هي المفصحة عن المقدر، فيكون المعنى إذا كان الممدوح على ما ذكرنا، فإن قبله حصل بقبوله السعادة؟

قلت: في العطف غنى عن هذا التقدير، وأيضًا في تشبيه القبول بالسماك في الرفعة وبُعد المنال، وأنه طريق لهداية الناس، وأنه ثابت لا يزول لبنائه على أسباب متينة، ثم الإشارة إلى ذلك بقوله: **(رفعه إلى)** ما يجعل ترتيب السعادة على هذا الشرط المذكور واضحًا غنيًا عن ذلك الشرط المقدر.

قيل: أي: إذا كان الحال ما ذكرنا، فإني أريد أن أهدي هذا الكتاب إلى جناب الممدوح، فإن رفعه إلى سماك القبول، فهو غاية المأمول إن لم يرفعه، فلا بأس فيه أيضًا؛ لأن الله تعالى ولي الإعانة على كل حال، وهو الكافي لكل مهم، فقوله: «والله ولي الإعانة... إلخ» جملتان إنشائيتان إشارة إلى الشق الآخر من الشرطية، هذا حاصل قوله: «فإن رفعه... إلخ».

وليت شعري ما معنى قول قائل هنا: هذا عطف على ألحقته، ولعل الباعث على ذلك أن الترديد المذكور ينافي المدائح السابقة، ولذلك جعله عطفًا على ألحقته لكن لم يتفطن أن الترديد الملحوظ ليس بالنظر إلى

الممدوح، بل بالنظر إلى كون كتابه مقبولاً عنده؛ إذ الكريم لا يقبل إلا ما هو كريم مثله، فيحتمل أن يصرف الله تعالى نظره عنه، فلا يكون مقبولاً عنده، ولا يكون هذا نقصًا للممدوح، ثم إن هذا عادة المؤلفين تواضعًا منهم واستمدادًا من الواجب ﷻ وقصرًا لهممهم عليه، فصرف الكلام عنه، وجعله عطفًا بعيد جدًا. انتهى.

وأنت خبير بأن الكلام على ما ذكره لا محيص فيه عن العطف؛ لأن قوله: إذا كان الحال إلى قوله: «فإن رفعه» هو معنى قول الأصل، وحين ما حمت حول تحسينه، ورمت تزيين سيئه وشينه ألحقته إلى خزانة هذا المنعوت بتلك الصفات الجسام.

وقوله: «**فإن رفعه... إلخ**» هو في كلامه عطف على تلك الشرطية قطعًا، فلتكن في كلام الأصل كذلك، نعم لو جعل التقدير ما أشرنا إليه في السؤال السابق لكان له وجه، وعلمت ما فيه، وأيضًا الكلام على ما ذكره مع ما فيه من تكلف تقدير الشرط يدل كما هو المعتاد في مثله على عدم الاهتمام بقبول الممدوح، تقول لمن ترجو منه أمرًا: إن أعطيتني إياه فيها وإلا فالله هو الولي.

وأيضًا لا يصح أن يكون والله ولي الإعانة... إلخ، جملتين إنشائيتين على المعنى الذي ذكره قطعًا حيث جعلهما في معنى التعليل، وأيضًا إذا كان الباعث على العطف هو أن الترديد المذكور ينافي المدائح السابقة، فهل بالعطف يزول ذلك الترديد كلا، وقد أرشدناك إلى حقيقة الباعث على العطف المذكور، وليت شعري ما معنى قول هذا المتفطن: «ثم إن هذا عادة المؤلفين تواضعًا... إلخ» وهل هو إلا صرير باب أو طنين ذباب يريدون أن يطفئوا به نور الله.

(قوله: السماك الأعزل) بكسر السين، والأعزل: الخالي عن الرمح، والرامح: الذي له ما هو شبيه بالرمح، والأول من منازل القمر بخلاف الثاني، ويقال: إنهما رجلا الأسد.

وقوله: «وإضافته إلى القبول... إلخ» علمت وجه الشبه، ووجهه في كوكب الأمل الرفعة والشرف، والتركيبان تصح فيهما المكنية، وفي إسناد سعد إلى الأمل مجاز عقلي من نسبة الشيء إلى سببه.

(قوله: ولا يخفى ما في ذكر... إلخ) يريد أن بين السعادة والشرف لزومًا من الجانبين، وكذا بين الكوكب والبرج، وهو واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفًا ونحوسة بالنسبة إلى أبعاض الكواكب.

(قوله: أورده) أي: «بيان إنشاء... إلخ».

(قوله: دفعًا... إلخ) أي: ففيه من المحسنات التكميل والاحتراس.

(قال: قال الشارح النحرير) هو الفاضل العلامة مسعود التفتازاني أسعده الله بفوز الأماني على ما صرح به كثير من الفضلاء هنا، وقد صرح به المحشي أيضًا في مبحث الإيمان، بل صرح به الشارح في شرح قول المصنف، والمجتهد قد يخطئ ويصيب حيث أحال تحقيق بحث الاجتهاد إلى التلويح، فقال: وتمام تحقيق هذه الأدلة.

والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا «التلويح في شرح التنقيح» وهو أدل دليل على أن الشارح المذكور هو صاحب «التلويح»، وإن غفل عنه من غفل عن الصريح، وهو المصرح أيضًا في التواريخ الصحيحة.

ويؤيده أسلوب عبارة الشارح أيضًا على ما لا يخفى على من تتبع كتب التفتازاني، فلا يلتفت إلى ما قيل ها هنا كذا أفيد بزيادة، وهو يدل على أن هناك نزاعًا في نسبة ذلك الشرح إلى سعد الدين، وهو من الغرابة بمكان.

(قوله: النحرير العالم المتقن) أي: المتقن لكل شيء علمًا كان أو عملاً؛ فلذا حذف المتعلق.

(قوله: البليغ في العلم) أي: البالغ إلى الكمال فيه، فهو من البلوغ كما سيشير إليه لا من البلاغة، وخصَّه بالعلم؛ لأنه المناسب للمقام، أو نظرًا إلى أن العلوم التي تقصد للعمل لا يحصل الكمال فيها إلا بكمال العمل، كما يشير إليه قوله ﷺ: **«من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم»**[(١)].

وقال سفيان بن عيينة: أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم، وأعلم

---

(١) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١٠/ ١٥) وضعفه.

الناس من عمل بما يعلم، وأفضل الناس أخشعهم لله تعالى، وهو صريح في أن العالم إذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم.

في «القاموس»: النحر والنحرير بكسرهما: الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصير بكل شيء؛ لأنه ينحر العلم نحرًا. انتهى.

وهو ظاهر في أن النحرير يتناول كمال العلم والعمل؛ فلذا قال: كأنه ينحر الشيء علمًا وعملاً؛ أي: كأنه مأخوذ من قولك: «ينحر الشيء... إلخ» على ما سيأتي، وعلمًا وعملاً منصوبان على التمييز.

قيل: من نسبة ينحر إلى الفاعل؛ أي: ينحر علمه وعمله الشيء، والأظهر كما يرشد إليه عبارة «القاموس» أنه من النسبة إلى المفعول.

وقوله: «وقد يقال... إلخ» تحقيق لاستعمال مثل قولك: «ينحر الشيء... إلخ».

وقوله: «أي علمته... إلخ» بيان لحاصل المعنى، ويستفاد منه أن استعمال ينحر أو نحرت مأخوذًا من المنحر المماثل للذبح لا شك فيه إنما الكلام في النحرير، فيحتمل أن يكون كذلك، ويحتمل أن يكون وضع أصالة لمعنى البليغ في العلم، وأنت خبير بأن ينحر ونحر أيضًا يجوز أن يكونا موضوعين أصالةً لمعنى العلم، فيكون معنى: قولك: «نحرت الشيء علمًا» علمته علمًا كاملاً، و«نحرته عملاً» عملته عملاً متقنًا، فعلمًا وعملاً على هذا نصب على المفعول المطلق.

(قوله: في اللبة) حال من المبتدأ، وهو وزان حبة، وهي المنحر كاللبب، وهما أيضًا موضع القلادة من الصدر، تجمع اللبة على لبات، واللبب على ألباب، والمنحر الوهدة التي فوق الصدر، وفيها ينحر الإبل، ومنه الحديث: «**ما يكون الذكاة إلا في الحلق واللَّبَّة**»[1].

(قوله: والمناسبة الغلبة) أي: العلاقة بين المعنى المنقول عنه، وهو قطع

---

(١) أخرجه الترمذي (١٥٥٧) والنسائي (٤٤٢٥)، وابن ماجه (٣٣٠٥)، والدارمي (٢٠٢٤)، والبيهقي في سننه (٢٤٦/٩)، والطبراني في الأوسط (٥٠٢٤) الذكاة: الذبح والنحر.

لبة الإبل، والمنقول إليه وهو كمال العلم الغلبة الموجودة فيهما؛ إذ كما أن قاطع اللبة غالب على ما ينحره ويذبحه، كذلك كامل العلم بالشيء غالب على ذلك الشيء، فأخذ النحرير للكامل في العلم من النحر بمعنى: قطع اللبة.

وفي كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن المناسبة هي أن النحر يظهر به ما في باطن الحيوان، كما أن كمال العلم ينكشف به باطن الشيء، وهو أظهر مما ذكره، فإن هذا المعنى أمس بالمنقول عنه.

(قوله: وإنما قال كأنه لعدم الجزم... إلخ) إن قلت: لو قال الخيالي: «كأنه من ينحر الشيء... إلخ» لكان الأمر كما ذكره، لكنه لم يقل كذلك، بل قال: «كأنه ينحر للشيء... إلخ» والظاهر من هذا الكلام أن «كأن» فيه للتشبيه لا للظن، فيكون إشارة إلى وجود العلاقة التامة بين المعنى المأخوذ منه، والمعنى المراد حتى إن الكامل في العلم بشيء لغلبة علمه بذلك الشيء أو لإطلاعه على ما في باطن المعلوم كأنه ينحره؛ أي: يذبحه، فلم عدل عن هذا المتبادر.

قلت: لأمرين:

الأول: لو جعلت «كأن» للتشبيه أفاد الكلام الجزم بأن النحرير مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر، وهو في حيز المنع، ولو جعلت للظن أفاد الأخذ على سبيل الاحتمال مع الإشارة إلى العلاقة، فلا يتوجه عليه المنع.

والثاني: إن قول الخيالي، وما يقال: إنه لفظ يوناني فغير ثابت، يدل على أن «كأن» للظن؛ ليفيد احتمال ما ذكره القائل، ولو جعلت للتشبيه لكان المناسب أن يقول: «فباطل» بدل قوله: «تغير ثابت».

(قوله: مما لا يظهر له وجه) نفى الظهور، ولم ينفِ أصل الوجه لما سيذكر من التوجيه، وقد علمت توجيه العموم، فقوله: «لأن المأخوذ في التحرير... إلخ» ممنوع، وعلى تسليمه نقول: إن اعتبار العمل لكون كمال العلم لا يحصل إلا بالعمل بموجبه ومقتضاه.

ألا ترى أن عالم الطب لا يكون متقنًا في علم الطب إلا بالعمل به، واستعماله مسائله في المعالجة، وكذا عالم معاملات الفقه وعباداته، أو أن

المراد من العمل عمل القوة المفكرة؛ أي: تصرفاتها بتركيب المقدمات وتحليلها، ومن العلم في قوله: «علمًا» نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب، وهذا أولى مما ذكره كما لا يخفى، وإن كان صحيحًا فإن المراد من مزاولة العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس إلى الصور المخزونة في خزائنها، ولا شك أن هذه الالتفاتات عمل من أعمال النفس، فإنها توجهاتها نحو العلوم، وقد توهم مولانا خالد فساد ما قاله المحشي، فقال: وما ترجاه لا يرجى عندي صحته، وهو غير صحيح، والله أعلم.

(قوله: أي جازاه على عمله) فسره بذلك؛ لأن عامل لا يصح أن يكون من عاملت كذا؛ بمعنى: ساومته بالعمل كما في «القاموس»، ولا من المعاملة التي هي العمل من الجانبين؛ لأن العمل وإن كان هو الفعل، ولله أفعال كثيرة فإسناده إليه صحيح، كما في قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾ [يس: ٧١] واختصاصه بعمل الجوارح إنما هو في المسند إلى غيره كما صرح به، فالمشاركة فيه مقصورة على معنى أن للعبد فعلاً هو الطاعة كالتأليف، ولله فعلاً هو المجازاة إلا أن المشاركة ها هنا غير مرادة قطعًا؛ لأن عامله الله جملة دعائية؛ لطلب المجازاة من الله تبارك وتعالى، فتأمل فإنه دقيق، وبالتأمل حقيق.

(قوله: على عمله) يشير بهذا إلى أن المشاكلة هنا تقديرية كما في قوله تعالى: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٣٨] لا تحقيقية كما في ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] وكما في قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ [البقرة: ١٥] فإن معناه يجازيهم على استهزائهم، فسمي جزاء الاستهزاء استهزاء مشاكلة.

(قوله: المعاملة هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة فاعل هنا ليست للمشاركة كما في كارمته وجاذبته الثوب، بل بمعنى فعل، وهو نسبة أصل الفعل إلى فاعله كما في سافرت وجاوزت وواعدت ودافعت، وظاهر كلامهم أن استعمال هيئة فاعل بمعنى فعل حقيقة، فقول مولانا خالد فيه: إنه لم يسمع عامل بمعنى عمل غير صحيح؛ لأن الكلام باعتبار الهيئة، وهو مسموع كما علمت، وكذا ما ذكره في الجواب بقوله: «إنه مجاز» وهو غير موقوف على السماع؛ لأنك علمت أنه حقيقة مسموعة.

(قوله: اختارها للتعدية... إلخ) يحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل عن التعبير بعمل للمبالغة، فإن زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى وللتعدية، فإن عمله لا يتعدى إلى الشخص المجازي، وإن كانت متعدية فصيغ عامل؛ ليتعدى هذه التعدية المخصوصة المفقودة في عمل، وهذا نظير «جاذبته الثوب» فإن جذب يتعدى، وهيبة فاعل أكسبته تعدية أخرى، ويحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل دون عمل ودون جازاه أمَّا الأول: فللتعدية، وأمَّا الثاني فللمبالغة، فإن في عامل المشاكلة الآتية وهي أبلغ كما سيأتي، وعلى كل يسقط قول مولانا خالد فيه: «إن العمل أيضًا متعد» ولا حاجة لـما ذكره في الجواب بقوله: إن وجه اختيار المعاملة مجموع التعدية والمبالغة لا التعدية فقط، فإنه دغدغة لا تخفاك.

(قوله: ملتبسًا بلطفه) من ملابسة العام للخاص إن أريد من اللطف الإحسان، وإن أريد إرادة الإحسان، فمن ملابسة للسبب للسبب، فإذا حمل اللطف على معنى الحسنات والنعم المجزى بها، فالظاهر أن الباء لمجرد التعدية.

(قوله: بطريق المشاكلة) هي هنا مجاز من باب إطلاق اسم الملزوم على لازمه أو السبب على المسبب، وتسمية الجزاء على الفعل باسم الفعل مشاكلة كثيرة كما في قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠].

﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة: ١٩٤].

﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ﴾ [النحل: ١٢٦].

وقال الشاعر:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ونكتة الإشارة إلى تمام الارتباط بين الفعل وجزائه، وأن الثاني لا يتخلف عن الأول، فكأنه عينه.

إن قلت: كيف تتصور المشاكلة والعمل كما في «القاموس» يطلق على مطلق الفعل كما يطلق على المهنة، وهي الخدمة وفي «المصباح»: عملته أعمله عملاً صنعته، والصنعة تنسب إليه تعالى كما في الحديث: «**إن الله صانع كل**

صانع وصنعته»[(١)] **وقوله جلَّ شأنه:** ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ [طه: ٤١] وفيه أيضًا **الفاعل عامل قلت:** لما كان العمل يطلق على معنى أخص من مطلق الفعل، حتى ادعى بعض اللغويين أنه ما يصدر عن الحيوان بقصده، كما نقله السعد في «شرح الأربعين» صح أن يلافي حظ هذا المعنى في جريان المشاكلة كما ذكروه في قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] فإن النفس تطلق بمعنى الذات، وحينئذٍ لا مشاكلة كما في الحديث: «**سبحانك لا نحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**»[(٢)] والمشاكلة إنما هي باعتبار أنها تطلق بمعنى القلب والضمير، فمحصله أن إطلاق العمل على الجزاء مجاز باعتبار أنه منقول من المعنى الذي يخص الحيوان، فلا معنى حينئذٍ لإيراد مولانا خالد على قول المحشي: «المعاملة» بمعنى: العمل، أن العمل إنما يستعمل في الجوارح كما صرح به شُرَّاح الحديث حتى يحتاج إلى الجواب عنه بقوله: اللهم إلا أن يقال: المراد من العمل جزاؤه كما نصَّ عليه لكنه يستلزم التجوز في المجاز، فالأولى أن يقول المعاملة بمعنى جزاء العمل والإعطاء مثلاً. انتهى.

على أن قوله: «يستلزم التجوز» في المجاز غير مسلم، فإنك علمت أن استعمال فاعل بمعنى فعل حقيقة لا مجاز كما هو ظاهر كلامهم، ولو سلم فليس هذا من باب التجوز في المجاز، فإن مورد المجازين مختلف فإن الأول: باعتبار هيئة عامل، والثاني: باعتبار مادته ولو سلم، فنقول: التحقيق جواز التجوز في المجاز كما هو مقرر في محله.

وليت شعري ما وجه قوله: «فالأولى... إلخ» وهو بمعنى: كلام

---

(١) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (١/ ٤٦)، وابن أبي عاصم في السنة (٣٥٧)، والحاكم (٨٥)، والبيهقي في الشعب (١٩٠)، والخطيب (٢/ ٣١).

(٢) أخرجه مالك (٥٠٣)، ومسلم (٤٨٦)، وأحمد (٢٥٦٩٦)، وأبو داود (٨٧٩)، والترمذي (٣٤٩٣) والنسائي (١١٣٠)، وابن ماجه (٣٨٤١) وابن راهويه (٥٤٤)، وابن خزيمة (٦٧١)، وابن حبان (١٩٣٢)، والبيهقي (٦٠٨)، وعبد الرزاق (٢٨٨٣)، وابن أبي شيبة (٢٩١٤٠).

المحشي، وعبارته أولى لجريانها على قانون التفسير، فإنه بين أولاً معنى الهيئة، ثم اشتغل ببيان معنى المادة، وبتقرير هذا المقام على ذلك الوجه تعلم حال قوله: على أنه لا حاجة إلى هذه التكلفات تفاديًا عن المشاركة، فقد صرحت الآيات والأخبار بنسبة البيع والشراء إليه تعالى على طريق التمثيل، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة: ١١١] وفي الحديث: «**تاجرهم فأغلى لهم الثمن**»(١) فراجع «الكشاف» في تفسير الآية المارة وسائر التفاسير، فإني لم أرَ أحدًا منهم أول المعاملة بالعمل. انتهى كلامه.

فإنك قد علمت أن الداعي لجعل عامل لمعنى عمل ليس عدم وجود المشاركة بل أنه جملة دعائية لطلب المجازاة، وقد راجعنا «الكشاف» وسائر التفاسير فلم نرَ أحدًا تعرض لكون المعاملة بمعنى العمل أم لا، وأي داعية لهم في ذلك! وكأنه اشتبه عليه لفظ المعاملة بمعناها، بقي أن بعض الناظرين هنا قال: والظاهر أن لفظ عامل مولد؛ إذ الموجود في «الصحاح» وغيره من لفظ العمل التعمل والتعميل والاستعمال. انتهى.

وهو باطل في «القاموس»: عامله سامه بالعمل.

وفي «المصباح»: وعاملته في كلام أهل الأمصار يراد به التصرف من البيع ونحوه.

وقال الصفاني: المعاملة في كلام أهل العراق هي المساقاة في لغة الحجازيين. انتهى، فكيف مع هذا يدعي أنه مولد، اللهم عاملنا بلطفك.

(قوله: والخطير ما له قدر) في «المصباح»: خطر الرجل يخطر خطرًا وزان شرف شرفًا إذا ارتفع قدره ومنزلته، فهو خطير، ويقال أيضًا في الحقير، حكاه أبو زيد. انتهى.

(قوله: لفظ التيمن) أي: تلك المادة سواء كانت في هيئة الفعل أو اسم الفاعل أو غيرهما.

(قوله: إشارة إلى أن المتعلق... إلخ) اعلم أن جميع حروف الجر

---

(١) ذكره الزمخشري في الكشاف (٢/ ٤٧٧).

مشتركة في الدلالة على إفضاء معنى الفعل وإيصاله إلى مجرورها، فإن تمحض لذلك الإفضاء من غير دلالة على خصوصية زائدة كالابتداء والظرفية والاستعلاء، فذكر الحرف يسمى صلة عندهم، وإن دلَّ على خصوصية زائدة، فهو مسمى باسم تلك الخصوصية كباء الإلصاق وباء المصاحبة والاستعانة إلى غير ذلك، وباء الملابسة هي باء المصاحبة، وهي ما يدل على مصاحبة أحد المعمولين بالآخر الذي هو المجرور مطلقًا سواء كانت تلك المصاحبة في معنى العامل، وإن لم يكن في زمانه كما في قولهم: «خرج زيد بعشيرته» إذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلاً، أو كانت في زمان العامل، وإن لم يكن في نفس العامل كما في باء البسملة المتعلقة بالأفعال الخاصة، نحو: اقرأ أو آكل بسم الله، فإن الاسم لا يكون قارئًا أو آكلاً لكن يكون مصاحبًا للمتكلم في زمان القراءة والأكل.

وباء الإلصاق هو القسم الثاني؛ أعني: ما يدل على التصاقهما في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل، كما في قولك: «اشتريت الفرس بسرجه» إذا اشتريتهما بصفقة واحدة أو لم يشتركا كما في قولهم: «مررت بزيد» فإن زيدًا ليس بمار كالمتكلم لكنهما متلاصقان في وقت المرور؛ ولذا قالوا: إن باء المصاحبة أعم من باء الإلصاق، إذا تقدر هذا فاعلم أن الباء إن قدر متعلقها متلبسًا لا تكون للملابسة، وإلا لزم أن الشخص ملابس للاسم في معنى التلبس أو زمانه، ولا نحصل له وإذا تعلقت بمتبركًا لا تكون للاستعانة كما في قولك: استعنت بالقلم بخلاف كتبت بالقلم، بل هي فيهما لمجرد الصلة.

وكلام المحشي مفروض فيما إذا قدر ابتدئ ونحوه: لا أقرأ أو أزلف أو آكل، ونحوه من كل ما يدل على ما جعلت التسمية مبدأ له، فإنك إذا قدرت شيئًا من هذه الأفعال الخاصة، وعلقت الباء به على معنى الملابسة أو الاستعانة أو الإلصاق حصل المقصود من التبرك بالاسم في جميع أجزاء الفعل، من غير حاجة إلى جعل الباء واقعة موقع الحال، بخلاف ما إذا قدرت ابتدئ كما سيتضح.

ووجه الإشارة أنه لما علق الباء بتيمن دلَّ على أنها ليست باء الاستعانة

كما علمت، وهذا إنما يكون عند تقدير ابتدئ؛ إذ لو قدر أقرأ أو نحوه صحّ كونها للاستعانة، ومتى قدر ابتدء كان هو المتعلق في الظاهر والمتعلق الحقيقي، وهو لفظ التيمن متروكًا.

(قوله: ظرف لغو) منظور فيه إلى ما بعد التصريح بالمتعلق؛ أعني: ابتدئ، فعلى تقدير كونه عاملاً فيه يكون الظرف لغوًا لذكر عامله.

وقوله: «واقع موقع المفعول» لم يقل: «مفعول» لأن المفعول في الاصطلاح اسم منصوب، وكذا قوله: «موقع الحال».

(قوله: بل المراد به ظرف مستقر) أي: محذوف العامل، وهذا مبني على ما حققه السيد السند في «حاشية الكشاف» من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدرًا سواءً كان عامًا كقولنا: «زيد في الدار» أي: حاصل أو خاصًا كقولنا: زيد على الفرس، أو من العلماء، أو في البصرة؛ أي: راكب أو معدود أو مقيم؛ لأنه استقر فيه معنى العامل وفهم منه، واللغو ما يقابله لأعلى ما هو المشهور بين النحاة من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدرًا عامًا، واللغو ما يقابله، ثم اعلم أن كون الظرف لغوًا لابتدأ زعمه بعض النحويين.

وقال: إن تقدير الابتداء أولى، فيقال مثلاً: بسم الله ابتدأ القراءة أو الحلول أو الارتحال، واستشهد لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع ردهما في الحواشي المذكورة، مختارًا أولوية تقدير أقرأ أو نحوه.

قال: إن تقدير خصوصيات الأفعال أمس بالمقام، وأوفى بتأدية المرام، فإنك إذا قدرت أقرأ دلَّ على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك أو الاستعانة، وإن قدرت ابتدئ القراءة أفاد تلبس ابتداء القراءة بها، انتهى.

وعلى ما ذكره صاحب «التلويح» من جعله ظرفًا مستقرًا إذا قدر ابتدئ يسوى التقديران في إفادة المعنى المقصود، فانتظر.

(قوله: ووجه ذلك) أي: كونه ظرفًا مستقرًا لا لغوًا.

وحاصله: إنك إذا قدرت ابتدئ، وجعلت الظرف لغوًا على معنى الاستعانة، أفاد أن المستعان فيه هو ابتداء القراءة أو الأكل مثلاً، أو على معنى الملابسة أفاد أن مصاحبة الفاعل للمجرور إنما هو في معنى العامل؛ أعني:

الابتداء أو في زمانه، والمقصود الاستعانة في جميع أجزاء الفعل وكذا المصاحبة، فإذا جعل الظرف مستقرًا كان المعنى ابتدئ متلبسًا بالاسم في التأليف أو زمانه، لا متلبسًا به في الابتداء أو زمانه، أو مستعينًا به في التأليف لا في ابتدائه، وهذا هو المقصود وأنت بعد هذا تعلم أن ما قيل هنا من أن ما ذكره المحشي فيه اختلال من وجوه فرية بلا مرية، والله أعلم.

(قوله: أي: في ذكر الحمد بعد... إلخ) أي: بعدها من غير فاصل، وقوله: فإن مدخول الباء هو المعقب علة للتفسير، والمعقب بالكسر معناه الآتي عقب الشيء، وإن كان أصله الذي يفعل التعقيب.

(قوله: فإن قلت... إلخ) حاصله: إن قول المحشي: «قال الشارح بعدما تيمن... إلخ» يغني عن قوله: «في تعقيب التسمية... إلخ» إذ هو بمعناه فيكون الثاني مستدركًا، والأولى أن يقول عقب قوله: «الحمد لله اقتداء... إلخ»: وما قيل: إن غايته أنه من وضع الظاهر موضع المضمر، وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بأنه محض تكرار لإغناء الأول كما علمت، بخلاف وضع الظاهر موضع المضمر، فإنه لا يكون إلا حيث تدعو الضرورة لإعادة المذكور أولاً كما في قوله: ﴿ٱلْحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلْحَآقَّةُ ۝٢ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾ [الحاقة: ١-٣] نعم يقال: إن قوله: «بعدما تيمن... إلخ» أعم من قوله: «في تعقيب التسمية... إلخ» وهذا وجه لدفع الاستدراك.

حاصله: إن النكتة الأولى، وكذا الثانية لما لم ينتظما مع قوله: «بعدما تيمن... إلخ» فإن أسلوب الكتاب، وما انعقد عليه الإجماع هو التعقيب والبعدية مطلقة، تصدق بصورتين في إحداهما الاقتداء، والعمل بهما انعقد عليه الإجماع دون الثانية، فيكون قوله: «في تعقيب... إلخ» جاريًا مجرى تقييد المطلق، وليس هذا من الاستدراك في شيء.

وأيضًا لو اقتصر على قوله: «قال: بعدما تيمن... إلخ» لربما توهم منه أن للتيمن مدخلاً في تحقيق هذه النكات، وليس كذلك، فإن **النكتة الأولى**: أعني: الاقتداء بأسلوب الكتاب وطريقته، إن أريد من الأسلوب طريقته في ذكر الحمد والتسمية بأن يكون الأول عقب الثاني، فمناطها نفس التعقيب، وإن

أريد طريقته في البدء بأن يذكر الحمد والتسمية مع كون الأول عقبًا، فمناطها ذكرهما مع التعقيب.

والنكتة الثانية: مناطها نفس التعقيب، فإنه الذي انعقد عليه الإجماع.

ومناط الثالثة: ذكرهما، ولما قال في تعقيب التسمية... إلخ: وأصدر الكلام بكلمة في انتظمت النكات، فإن في التعقيب نفسه العمل بما انعقد عليه الإجماع، والاقتداء بالأسلوب على الاحتمال الأول فيه وفي التعقيب، وما يتضمنه؛ أعني: ذكرهما الاقتداء بالأسلوب على الاحتمال الثاني فيه، وفيما يتضمنه التعقيب فقط؛ أعني: الذكر الامتثال للحديثين.

(قوله: قلت: ربما يتوهم من ذلك... إلخ) حاصله: دفع الاستدراك بأمرين:

الأول أنه لو اقتصر على قوله: «قال بعدما تيمن بالنسبة... إلخ» لربما توهم منه أن مناط تحقيق النكات المذكورة ذكر الحمد بخصوص الجملة الاسمية؛ أعني: قوله: «الحمد لله» فإنه مقول.

قال: وليس كذلك، فإن ذكر الحمد بعد التسمية بأي صيغة سواء كانت اسمية أو فعلية، أو لم يذكر مادة «ح م د»، بل ذكر بعض الصفات الكمالية على ما في عنوان بعض الخطب، وإن كان الحمد بهذا المعنى حاصلاً في التسمية؛ إذ الكلام في ذكره بعدها يحقق تلك النكات، بخلاف قوله: «في تعقيب... إلخ» فإن معناه في ذكر الحمد بأي صيغة كانت بعد التسمية، فمنزلته مما قبله منزلة تحرير المدعي منه فلا استدراك، فقوله: «يتضمن النكات» معناه يحققها ويفيدها على الوجه الذي علمته.

الأمر الثاني: إن قوله: «قال بعدما تيمن... إلخ» نظير قول الشارح في «المطول»: «افتتح المصنف كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله» وقد قررها بعض المحققين على معنى ذكر الحمد بعد التسمية دون أن يذكر شيئًا آخر بدله، فيكون محصلها إنما وجب ذكر الحمد للاقتداء، وللعمل مما انعقد عليه الإجماع، ولامتثال الحديثين، فيكون المقصود بهذه النكات توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره، بدله من غير تعرض لذكر التسمية، وليس كذلك فإن الإجماع

لم يتحقق انعقاده إلا على أنه إذا ذكر الحمد لا يذكر إلا عقب التسمية، ومحصله: انعقد الإجماع على التعقيب، وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد التسمية ولا يترك إلى غيره، فلم يتحقق انعقاد الإجماع عليه.

ألا ترى أن كثيرًا من المصنفين يقتصرون على التسمية، ودعوى أنهم أتوا بالحمد لفظًا لا دليل عليها، وحينئذٍ لم ينتظم قوله: «وعمل بما انعقد عليه الإجماع» على هذا المعنى الذي احتمله قوله: «قال... إلخ» بخلاف قوله: «في تعقيب التسمية... إلخ» فإنه صريح في جريان هذه النكتة على نفس التعقيب.

وأما نكتة امتثال الحديثين فمناطها ذكرهما معًا لا خصوص ذكر الحمد، فنظرًا لهذا الاحتمال كان اللازم أن يقول: وامتثال لحديث الحمد، ولما قال: «في تعقيب التسمية... إلخ» وظاهر أن التعقيب يتضمن ذكرهما معًا، فهو باعتبار ما يتضمنه ينتظم مع قوله: «وامتثال لحديثي الابتداء» ولم يتعرض لنكتة الاقتداء؛ لظهور انتظامها أيضًا على هذا الاحتمال، فإن الاقتداء يوجب ذكر الحمد دون غيره، فقوله: «وإن تلك النكات» عطف على قوله: «إن النكات» فيلاحظ فيه ما لوحظ في المعطوف عليه، وهو قوله: وليس كذلك على ما قال الشارح في «المطول»: إذا عطف على مقيد بشيء، فالظاهر تقييد المعطوف أيضًا بذلك الشيء، فقوله: «إذ لا خفاء في أن الإجماع... إلخ» كما في بعض النسخ علة لذلك المقدر، وفي بعضها: «ولا خفاء» وهو واضح، وأنت بتدبرك فيما تلونا تعلم فساد ما قيل فيه ما فيه.

أما أولاً: فلأن قياس العبارة المذكورة ها هنا على ما في «المطول» قياس مع الفارق؛ لأن المعنى الذي أشار إليه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله: هنالك افتتح وقد فات ها هنا.

وأما ثانيًا: فلئن سلم أن المعنى المذكور محتمل ها هنا، فذلك مستفاد أيضًا من التعقيب الذي ذكره ثانيًا؛ إذ التعقيب يقتضي أن يذكر المعقب بكسر القاف بعد المعقب، ولا يذكر بعده شيء آخر، وإلا لفات التعقيب فما هو جوابه فهو جوابنا.

وأما ثالثًا: فلأنا لا نسلم عدم انعقاد الإجماع على أنه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير أن يذكر بعدها أمر آخر، وإنا لا نسلم أن ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون أمر آخر، بل في ذكرهما؛ لأنك إذا فتشت تجد الخطب كلها إما أن يكون الحمد فيها مذكورًا بعد التسمية، بدون أن يذكر بعد التسمية هنالك شيء آخر أصلاً كما هو الأكثر، أو ذكر فيها أشياء بعد التسمية، ثم ذكر الحمد لكنها؛ أي: الأشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه، فالتعقيب متحقق أيضًا قطعًا. انتهى.

فإنك قد علمت أن محصل المعنى الذي أشار إليه الهروي هو وجوب ذكر الحمد، وعدم العدول عنه إلى غيره، لا ذكره من غير أن يذكر قبله شيء حتى يكون مقتضى قول «المطول» افتتح على أن المراد الافتتاح الإضافي كما هو ظاهر، فسقط الاعتراض الأول، وكذا الثاني.

وأما قوله: «وأما ثالثنا فلأنا لا نسلم... إلخ» فقد علمت أنا ندعي عدم العلم بتحقق انعقاد هذا الإجماع لا العلم بعدم تحققه، فلا وجه لهذا المنع، ولو ادعيناه فوجهه اقتصار كثير من المصنفين على التسمية إلى آخر ما سمعت.

وقوله: «وأنا لا نسلم أن ليس الامتثال بالحديثين... إلخ» من مفاسد قلة التدبر، نعوذ بالله من ظلمات الأوهام.

(قوله: قال المحشي... إلخ) هو قول أحمد الشرواني أحمد بن خضر كما نبهناك في الديباجة، وحاصله أن قوله: «بعد التيمن بالنسبة» ربما أوهم أن للتيمن مدخلاً في الاقتداء، وقد علمت أن مناطه على مجرد تعقيب التسمية بالتحميد، أو ذكرهما على وجه التعقيب، فلا اقتداء في تعقيب التيمن من حيث إنه تعقيب التيمن؛ لأن التيمن ظاهر عدم تصوره في حق الله سبحانه، ونحن لو فرضنا أن بسملة الكتاب وحمده على لسان الله ﷻ بأن يكون الغرض من البسملة لازمها من الثناء عليه تعالى كان الاقتداء بحاله، فإن مداره على أن يكون صورة فعل المقتدي هي صورة فعل المقتدى به، وإن تباعد الغرض من الفعلين كما في اقتداء النافل بالمفترض.

ولما قال: «في تعقيب التسمية» بالتحميد، وأصدر الكلام بكلمة «في»

يندفع هذا، ولو صرح معه بلفظ التيمن بأن يقول: في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد؛ لأن المعنى حينئذٍ أن في تعقيب التيمن... إلخ، اقتداء أعم من أن يكونَ الاقتداء في نفس مدخول الباء أو في مضمونه، وكما اندفع بهذا ذلك التوهم اندفع به أيضًا توهم أن لكون ذكر الحمد بعد التيمن مدخلاً في الامتثال بالحديثين، وليس بلازم بل مداره ذكرهما، وبتقرير كلامه على هذا الوجه يندفع عنه ما أورده المحشي وغيره، فتدبر.

(قوله: ذكر الفاضل البيضاوي... إلخ) عبارته بعد أن اختار أن الباء في بسم باء الآلة، وقيل: الباء للمصاحبة، والمعنى متبركًا باسم الله تعالى أقرأ، وهذا وما بعده مقول على ألسنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه، ويحمد على نعمه ويسأل من فضله. انتهى.

ومراده من المصاحبة الملابسة كما أشار عليه المحشي ونبهناك عليه، وملابسة القراءة للاسم إنما هي على وجه التبرك والتيمن به؛ فلذا قال: والمعنى متبركًا باسم الله تعالى، فالتحميد في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التيمن بالتسمية كما فيما نحن فيه؛ فلذا قال المحشي: بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة؛ أي: بعد ذكره القول بأنها للملابسة.

وقول البيضاوي: «وهذا وما بعده مقول... إلخ» جواب سؤال نشأ من الكلام السابق، فإنه لما بين أن الباء للاستعانة والمصاحبة، ورد كيف تصح الاستعانة والتيمن من الله تعالى أجاب بأنه مقول على ألسنة العباد تعليمًا لهم، فكأنه تعالى قال لهم: قولوا: باسم الله والحمد لله وإياك نعبد... إلخ، فمثله مثل إنشاد الشعر على لسان الغير.

قوله: **(فعلى هذا يتحقق... إلخ)** حاصله: إنك قد علمت من جواب البيضاوي صحة أن يكون التحميد في كلام الله تعالى بعد التيمن بالتسمية، والخيالي إنما يقول: «اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد» فلا يضرنا عدم تصور التيمن في حقِّه تعالى، وقد علمت عدم نهوضه، فإنه على فرض أن التسمية، وكذا الحمد مقول على لسان الله يتحقق الاقتداء باعتبار صورة الفعل مع أنه

حينئذٍ لا تيمن لعدم تصوره في حق الملك المجيد، فلا يكون في تعقيب التيمن من حيث إنه كذلك اقتداء تأمله، فإنه نفيس.

(قوله: إن كل واحد من النكات مستقل) أي: كل واحد من الثلاث مستقل في توجيه مدعى المحشي بخلافه على ما قيل، فإن المفيد توجيه المدعي مجموع الثلاثة، وكل واحد مرتبط بجزء المدعي.

(قوله: فإن التعقيب... إلخ) هذا مبني على أول الاحتمالين في الأسلوب، لا يقال الاقتداء بأسلوب الكتاب نفس التعقيب على هذا، وكذا العمل بما انعقد عليه الإجماع، فيلزم ظرفية الشيء في نفسه؛ لأنا نقول: يكفي التغاير الاعتباري كما في قولك: ضربت ابني تأديبًا، فالتعقيب باعتبار ذاته ظرف وسبب، وباعتبار محاكاته لهيئة الكتاب المجيد مظروف وغاية، وكذا يقال في قوله: «وعمل»: ولو لوحظ أن المعنى قصد الاقتداء وقصد العمل انعكست الظرفية، وكان التغاير بين الظرف والمظروف ذاتيًا، فيصح أن يكون النكتة سببًا أو غاية، وإنما قال: «وفيه امتثال الحديثين» ولم يقل: كسابقه، وامتثال الحديثين؛ لأنك علمت أن مناط الامتثال ذكرهما لا التعقيب، نعم التعقيب يتضمن الذكر فيكون الامتثال فيه.

(قوله: فلا حاجة إلى ما قيل) القائل هو الفاضل الحلبي بالحاء المهملة في حاشيته «بحر الأفكار»، وادعى بعضهم نسبة هذا القول للخيالي، وقد نقل هذا القيل هكذا:

الأول: التسمية.

الثاني: الجمع بينها وبين التحميد.

الثالث: تعقيبها به، فالاقتداء إشارة إلى علة الأول، والعمل إشارة إلى علة الثالث، والامتثال إشارة إلى علة الثاني.

وإنما أخَّر الامتثال عن العمل؛ لارتباط قوله: «وما يتوهم... إلخ» به، وعلى ما قال المحشي: لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل، والذي دعى هذا القائل إلى ذلك ما ذكره من أن النكتة الأخيرة لا تستقل في توجيه التعقيب؛ لأن الامتثال يكون بذكرهما ولو من غير تعقيب، وهذا لا يصلح أن يكون وجهًا

لتفريق النكتة الأولى والثانية، فحيث صلح كل منهما لما يصلح له الآخر، وهو التعقيب كما أشار له المحشي فالتخصيص بلا مخصص، وأيضًا نحن إنما جعلنا الامتثال توجيهًا لما يتضمنه التعقيب؛ أعني: ذكرهما لا لنفس العقيب، وقد أشار المحشي إلى هذا أيضًا بقوله: «وفيه امتثال الحديثين» والله أعلم.

(قوله: وبما ذكرنا ظهر... إلخ) من قولنا سابقًا، بل على أنه إذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية، ولاحقًا وإن لم ينعقد على ذكرهما، وهذا شروع في الجواب عما يقال: كلام الخيالي يتضمن أن في ترك تعقيب التسمية بالتحميد مخالفة لأسلوب الكتاب المجيد، وخرقًا للإجماع، وتركًا لامتثال الحديثين، أما مخالفة الأسلوب فلا شيء فيها سوى ترك المستحسن؛ لأنه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة أسلوبه، ومن هنا تبين لك نكتة قوله: «اقتداء بأسلوب الكتاب» دون قوله: «اقتداء بالكتاب» وأما خرق الإجماع وترك امتثال الحديث، فلا يليق وقوعه من الأجلة الذين اقتصروا على البسملة مثل الإمام المزني في «مختصره»، والبخاري في «جامعه».

وحاصل ما ذكره: إن الاقتصار على التسمية ليس خرقًا للإجماع؛ لأنه إنما العقد على التعقيب لا على ذكرهما، ولا يلزم منه ترك الامتثال.

أمَّا أولاً: فلأن حديث التحميد ضعيف كما صرح به بعض المحدثين، فلا ينهض حجة على طلب الابتداء بالتحميد حتى يطلب امتثاله.

وأما ثانيًا: فعلى تسليم صحته نقول: إن التسمية فيها امتثال حديث التحميد؛ إما لأن التحميد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الإمام النووي، وإمَّا لأن التحميد حقيقته إظهار صفات الكمال، وهو حاصل في التسمية.

قال الشريف في «حواشي المطالع»: اعلم أن القول المخصوص ليس حمدًا بخصوصه، بل لأنه دال على صفة الكمال ومظهر لها، ومن ثمة قال بعض المحققين من الصوفية: حقيقة الحمد إظهار الصفات الكمالية، وذلك قد يكون بالقول كما عرفت، وقد يكون بالفعل وهذا أقوى؛ لأن الأفعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الأقوال، فإن دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها.

ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وثناؤه على ذاته؛ وذلك أنه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى، ووضع عليه موائد كرمه التي لا تتناهى، فقد كشف عن صفات كماله، وأظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية، فإن كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها، ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات، ومن ثمة قال النبي ﷺ: **«لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»**[1].

(قوله: فمدفوع؛ لأنه صرح بعض... إلخ) هو شيخ الإسلام خاتمة الحافظ ابن حجر العسقلاني: اعلم أن ابن السبكي في «طبقاته» بعد أن أطنب البيان في توجيه صحة حديث التحميد وصلاحيته للحجية، وذكر أن الاضطراب الذي وقع في سنده ومتنه لا يؤثر في ذلك.

قال: وليس لأحد أن يقول: إن البخاري لم يحمد عند ابتدائه إلا إن ثبت عنده أنه لم يقل ذلك لا لفظًا ولا غير لفظ، وانقلاب البحر زئبقًا في نظر ذي النهي أقرب من ثبوت ذلك على البخاري والمزني.

وقد قال الخطيب أبو بكر الحافظ ـ رحمه الله ـ في «جامعه»: إنه رأى كثيرًا من خط الإمام أحمد رضي الله عنه فيه ذكر النبي ﷺ، وليست الصلاة على النبي ﷺ مكتوبة معه، قال: وبلغني أنه كان يصلي عليه لفظًا. والاعتذار عن البخاري والمزني بما ذكرت أولى من الاعتذار عنهما بعدم صحة الحديث عندهما، فإنه بتقدير تسليم أنه لم يصح يقال: أليس هو في فضائل الأعمال، وعندهما من الورع ما يحمل على اعتماده وإن لم يصح، انتهى.

لكن فيه أنه يجوز أن يكون البخاري والمزني حملاً حديث التحميد على مطلق الذكر، أو رأيا أن حقيقة الحمد إظهار صفة الكمال، وهو حاصل بالتسمية، فلم يلزمهما إهمال العمل بالحديث، وهذا بخلاف الصلاة على النبي ﷺ، فتدبر.

ثم رأيت صاحب «الطبقات» قال بعد ما نقلناه عنه: والمرضي في

---

(١) تقدم تخريجه.

الجواب عندي أن الحمد إما أن يعني به ما هو أعم من لفظه وهو الذكر، أو خصوصه، وأيًّا ما كان فالمأمور به الذكر أما على الأول فواضح، وأما على الثاني؛ فلأن رواية الحمد معارضة برواية البسملة؛ لأن البدأ إنما يكون بواحد، ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسملة وعكسه ليسقط القيدان، ويرجع إلى أصل الإطلاق، وهو الذكر، والبسملة ذكر، وقد ابتدأ بها البخاري والمزني. انتهى، وهو حسن.

(قوله: وقد وقع... إلخ) تأييد لما قال من ضعف الحديث؛ حيث إن عمل النبي على خلافه، وقد علمت ما فيه، والأظهر أنه ذكره بيانًا؛ لأنه ليس هناك حديث يدل على طلب البدء بالتحميد سواء كان الحديث قولاً أو فعلاً، فتأمل.

وسمى الرسائل والوثائق: «كتبًا» مبالغة.

(قوله: ولأنه ذكر الإمام... إلخ) هذا وقوله الآتي: «ولأن الحمد حقيقة... إلخ» عطف على قوله: «لأنه صرح، فوجوه الدفع ثلاثة» وقد علمت أن مبنى الأول منع حجية حديث التحميد، ومبنى الأخيرين تسليمها، ومحصل هذا الدفع أن المراد من الحمد الواقع في حديث أبي هريرة ذكر الله فمداره.

قوله: «ثم ذكر في باب كتابه... إلخ» أن المراد بالحمد... إلخ، وإنما تعرض لبيان اختلاف الروايات؛ لأنها تؤيد ذلك التأويل كما سيأتي، وفي الحديث اختلاف في روايته غير ما ذكره استوفاها صاحب «الطبقات».

قوله: «وفي رواية: أجذم» بالجيم والذال المعجمة، من جذمت يده كفوج فهو أجذم، وكذا الأقطع والأبتر، فالكل لازمه من حد علم مطاوعة للمتعدي من موادها؛ أعني: جذمت يده كضرب ونصر، وقطعت يده كمنع، وبترت ذنبه كنصر، فيقال: بترت ذنبه فبتر، وجذمت يده فجذمت، وقطعت يده فقطعت، والمراد من الكل في الحديث النقصان شرعًا بعدم البركة أو قلتها، أمَّا الجذام فالفعل منه على صيغة المفعول كجنَّ وأخواته، والصفة مجذوم.

قال الجوهري: ولا يقال: «أجذم» ووهمه المجد في «القاموس». انتهى مولانا خالد.

(قوله: إن المراد بالحمد ذكر الله؛ لأنه... إلخ) قال في «الطبقات»: ويدل على أن المراد بالحمد مطلق الذكر أن غالب الأعمال الشرعية لم يشرع الشارع افتتاحها بالحمد بخصوصه كالصلاة، فإنها مفتتحة بالتكبير والحج وغير ذلك. انتهى.

وأيضًا كثير من الأمور ذوات البال لا يطيب الابتداء فيها بالحمد مثل الأكل والشرب واللبس واعتبار التخصيص بعيد، وهذا الوجه يجري في حديث البسملة أيضًا، فيراد منها مطلق الذكر لذلك، وأيضًا اللازم عند اختلاف عبارات من الحديث الواحد توحيد معناها متى أمكن، وإلا كان مضطرب المتن غير صالح للاحتجاج به، والعبارات ها هنا منها المطلق ومنها المقيد، فإما أن يحمل الأول على الثاني عملاً بالقاعدة، أو يجعل ارتباط الحكم بالمقيد إلا باعتبار قيده بل باعتبار إطلاقه، وهذا إنما يكون عند وجود دليل يدل على ذلك لما فيه من إلغاء القيد، وقد وجد الدليل ها هنا، وهو عمل النبي ﷺ والأعمال الشرعية التي لم يشرع الشارع... إلخ، وذكر بعضهم أن المطلق إذا قيد بقيدين متنافيين لم يحمل على واحد منهما، ويرجع إلى أصل الإطلاق، وما هنا كذلك؛ لأن البداءة إنما تكون بواحد، ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسملة وعكسه. انتهى.

وهو مبني على أن الابتداء حقيقي ثم أن يحمل البسملة والحمدلة على مطلق الذكر يندفع التعارض بين الحديثين.

(قوله: ولهذا ذهب الشيخ... إلخ) أي: ولأنه ﷺ صدر كتابه إلى هرقل بالتسمية دون التحميد، ومثله كتابه للقضاة، ومحصله أن معنى قوله ﷺ: **«كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله»**[1] **أي: كل خطبة كما في الحديث الآخر: «كل خطبة لا تحميد فيها فهي كاليد الجذماء»**[2] أو لا يبدأ خطبته التي جيء بها

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير (٧/٢٢٩) وأبو داود (٤٨٤١) والبيهقي (٥٥٦٠) وابن أبي شيبة (٢٦٦٨١) وأحمد (٨٠٠٥) والترمذي (١١٠٦) وقال: حسن صحيح غريب.

لأجله، ووجهه زيادة عما تقدم أن كثيرًا من الأمور يطلب الحمد فيها كالأكل والشرب واللبس، وإن كان ينبغي عند ذلك حمد الله وثناؤه، لكن على أنه شكر للنعمة لا على وجه أنه بدأ به الفعل للتبرك.

واعتبار تخصيص حديث الحمدلة بغير نحو الأكل أخذًا من الإجماع الفعلي، يؤدي إلى أن الباقي بعد التخصيص في وهو بعيد، ولا يخفى أن ما ذهب إليه الشيخ تكلف ينبؤ عنه ظاهر الحديث، وفيما تقدم من القضاء للمطلق غني عنه، ولكنه ما فيه من التكلف يصلح أن يكون وجهًا لدفع التعارض، فإن المطلوب بالنسبة للأمر ذي البال هو بدؤه بالبسملة، والمطلوب لخطبته هو بدؤه بالحمدلة، فالمبدوء بالبسملة هو الأمر، والمبدوء بالحمدلة خطبته، وكل من الابتدائين حقيقي، ولو أخِّرت البسملة في الخطبة فضلاً عن تأخرها عن الحمد، تدبر.

(قوله: إظهار صفات... إلخ) سواء كان الإظهار بالقول أو بالفعل كما علمت مما نقلناه عن الشريف.

(قوله: على هذا الوجه) أي: الأخير، وإنما اختص هذا الاعتراض بالوجه الأخير؛ لأن محصل ما تقدم عن النووي عدم اعتبار القيد، وإناطة الحكم بالمطلق، وغاية ما في قوله: «بالحمد لله» أن فيه خصوصية باعتبار مادته وهيئته يجوز إلغاؤها.

ومحصل الاعتراض أن الذهاب إلى أن حقيقة الحمد إظهار صفات الكمال وهو يؤدي بعبارة التسمية، ففيها امتثال الحديثين إنما يتم لو لم من بعض عبارات حديث التحميد مقيدًا، لكن مما رويناه عن المشايخ لا يبدأ فيه بالحمد لله، وهو مقيد يحمل عليه المطلق، وهو قوله: «بسم الله» عملاً بالقاعدة، فلا بد في امتثال حديث التحميد من عبارة الحمد لله كما أن في بعض عبارات حديث التسمية بـ«بسم الله الرحمن الرحيم»، وهو أيضًا مقيد يحمل عليه المطلق مثل قوله: «لا يبدأ فيه باسم الله» فلا يتحقق امتثال الحديثين إلا بعبارة «بسم الله... إلخ» وعبارة «الحمد لله».

وبتقريره على هذا الوجه تعلم سقوط ما أورده عليه مولانا خالد، قال

فيه: إن كونه لم يسمع من أساتذته إلا الحمد لله لا يستلزم ما ادعاه لوروده بلفظ «بحمد الله» في لفظ البغوي ومسلم والنووي في أول شرحه، كما مرَّ هذا عن المحشي أيضًا، وفي «الأذكار» وحسنه، واللقاني في «شرح الجوهرة»، والرملي في «النهاية»، والقسطلاني في «أوائل شرح البخاري»، والسيوطي في «الجامع الصغير».

قال المناوي في «شرحه»: هي الرواية المشهورة، وما عداها وردت بأسانيد واهية، وكذا أورده العلامة ابن حجر في «الإيعاب» و«التحفة»، وشرحه على أربعين النووي وغير ذلك، فالعجب من أساتذته كيف لم يقرع سمع واحد منهم الرواية القوية المشهورة؟! واتفقوا على الرواية الواهية عند رجال الحديث. انتهى.

(قوله: الأستاذين) جمعه هكذا؛ لأنه إن لم يكن صفة في لغة العجم، فقد أجرى مجراها في استعمال العرف، وأمره سهل وإن أطال فيه مولانا خالد.

(قوله: بل ما يؤدي مؤداه) أي: لفظ ما يدل على حقيقة الحمد من ذكر المقيد وإرادة المطلق، ومحصله أن القاعدة وإن كانت حمل المطلق على المقيد، واعتبار القيد لكن إذا دلَّ الدليل على إلغاء القيد، وأن مناط الحكم الإطلاق وجب العمل به، وهنا كذلك فإن الاتفاق بيننا وبينكم على أن القائل: «أحمد الله» أو «أنا حامده» أو نحو ذلك ممتثل حديث التحميد، ولا وجه له سوى عدم اعتبار القيد، وجعل مدار الامتثال حقيقة الحمد؛ أعني: إظهار صفة الكمال، وزعم بعض الناظرين أن في قوله: «بل ما يؤدي مؤداه» حذف المعطوف عليه والعاطف اعتمادًا على الظهور؛ أي: هو وما يؤدي ولا داعي إليه كما لا يخفى.

(قوله: على أنك قد سمعت... إلخ) علاوة على الدليل المشار إليه بقوله: «وإلا لم يكن المبتدئ... إلخ».

إن قلت: الجمع إنما يطلب عند التعارض ولا تعارض ها هنا، فإن قوله: «لا يبدأ بذكر الله» باعتبار ظاهره معناه ترتب النقص على عدم ذكر الله مطلقًا، وهو أخص من ترتبه على عدم البسملة والحمدلة، وباعتبار ما يتضمنه

من الأمر معناه: ابدءوا بذكر الله، وهو مطلق بالقياس إلى قوله: «ابدءوا بالبسملة والحمدلة» وعلى كلٍّ لا تعارض بين الخاص والعام والمطلق والمقيد؛ حيث اتحد الحكم.

قلت: الكلام باعتبار المعنى الضمني؛ إذ هو المقصود كما لا يخفى، فإن حمل الابتداء على الابتداء الحقيقي، فظاهر تحقق التعارض بين قوله: ابدءوا بالبسملة وابدءوا بالحمدلة، وإن لم يحمل الابتداء على الحقيقي، فقد أرشدناك إلى أن الحديث الواحد إذا اختلفت عباراته يجب توحيد معناها دفعًا للاضطراب، ولا يصح اختلافها حتى بالإطلاق والتقييد، فإما أن يحمل المطلق على المقيد أو يلغى اعتبار القيد، وقد دلَّ الدليل على الثاني، فقولكم: إن الجمع إنما يكون عند التعارض ممنوع، بل قد يكون عند اختلاف المعنى من غير تعارض، تأمله فإنه نفيس.

وقوله: «أن يحمل» أي: المراد.

وقوله: «إظهار صفات الكمال» أي: إظهارها بالعبارة، فيرجع إلى أن المراد مطلق ذكر الله؛ إذ كل ذكر لله فيه الدلالة على صفة من صفات الكمال، وتوهم بعض الناظرين مغايرته للحمل على مطلق الذكر، وليس كذلك.

(قوله: قيل: إن المأمور به... إلخ) معارضة تقديرية لقول الخيالي في التعقيب امتثال الحديثين بقياس من الشكل الأول نظمه التعقيب غير مأمور به بالحديثين، ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يتحقق به امتثالهما، أما الكبرى فظاهرة؛ لأن حقيقة الامتثال إنما هو فعل المأمور به، وأما الصغرى فلأن المأمور بالحديثين إنما هو الابتداء بالبسملة والحمدلة لا التعقيب، فقوله: «إن المأمور به في الحديثين... إلخ» دليل الصغرى، وقوله: «فلا يتحقق الامتثال» إشارة إلى الكبرى.

(قوله: أقول: إن أراد... إلخ) محصله: إن أردتم بالابتداء المأمور به ماهية الابتداء لا بشرط شيء تحققت في ضمن التعقيب أو غيره، كالبعدية من غير تعقيب، فإن جرينا على أن الأمر بالماهية المطلقة أمر مجزئي؛ أي: جزئي كان التعقيب مأمورًا به فالصغرى ممنوعة، وإن جرينا على أن الأمر بالماهية

ليس أمرًا بجزئي سلمنا الصغرى ومنعنا الكبرى، فإن غير المأمور به إذا كان مستلزمًا للمأمور به، فلا شك أنه يتحقق به الامتثال، فقولكم: «ولا شيء من غير المأمور به. . . إلخ» ممنوع، فإن التعقيب وإن لم يكن مأمورًا به لكنه يستلزم امتثال المأمور به على هذا التقدير؛ أعني: الابتداء المطلق، فقوله: «بهذا المعنى» حال من المضاف إليه الذي نابت عنه «أل» في الامتثال؛ أي: امتثال المأمور به حال كون المأمور به ملتبسًا بهذا المعنى؛ أعني: إطلاق الابتداء.

واقتصر المحشي ـ رحمه الله ـ على هذا الشق الأخير؛ لأنه مبني على ما هو الراجح؛ أعني: إن الأمر بالماهية المطلقة ليس أمر بجزئي من جزئياتها كما هو مقرر في الأصول، وإن أردتم من الابتداء المأمور به ماهيته بشرط عدم التعقيب فممنوع، والسند أن هذا تكليف بالمحال؛ لأن البسملة والحمدلة عمل لساني، ولا يمكن للسان الاشتغال بعملين في آن واحد.

ألا ترى أن بعضهم لعدم تحقق الابتداء بهما بدون التعقيب، ادعى أن المأمور به في الحديثين نفس التعقيب، وإن كان هذا القيل ضعيفًا؛ لأن التعقيب إن كان سببًا للابتداء بهما، فالراجح أن الأمر بالمسبب ليس أمرًا بالسبب إن كان شرطًا، فالأمر بالمشروط ليس أمرًا بالشرط نعم يستلزمه، ولذا قال: «قيل» والله أعلم.

(قوله: وجه التعارض. . . إلخ) محصل السؤال معارضة لقوله: «في تعقيب التسمية. . . إلخ» امتثال للحديثين بقياس: «الحديثان متعارضان» وكل ما كان كذلك لا يمكن امتثالهما، أو لا يكون في التعقيب المذكور امتثالهما، أما الكبرى فلأن معنى تعارض الحديثين كما سيشير إليه أن يكون العمل بأحدهما مفوتًا للعمل بالآخر، فلا يمكن امتثالهما والعمل بهما، وأما الصغرى فهي مبنية على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن البدء في الحديث؛ بمعنى: التصدير في المختار صدرت الكتاب بكذا جعلته صدره ـ أي: أوله ـ لأن صدر كل شيء أوله كما في «المختار» أيضًا، والبدء لغةً: فعل الشيء ابتداء؛ أي: سابقًا على غيره كما في «القاموس» فما قيل: لم نجد في كتب اللغة البدء بمعنى التصدير وهم.

المقدمة الثانية: الباء في قوله ﷺ: «**لا يبدء فيه ببسم الله... إلخ**» «**وبالحمد لله... إلخ**» لتعدية الفعل للاستعانة ولا للملابسة، وعليه فنائب الفاعل ضمير مستتر يعود على الأمر، والباء لتعدية الفعل إلى مفعول ثانٍ، تقول: بدأت الأمر بكذا؛ أي: جعلته مبدأ للأمر؛ فمعنى: «بدء القراءة باسم الله» جعل اسم الله سابقًا على غيره، في كونه متعلقًا للقراءة التي اعتبر الابتداء ابتداء لها، ومعنى: «بدء الركوب أو السفر باسم الله» جعل الاسم سابقًا على الركوب أو السفر الذي اعتبر الابتداء ابتداءً له.

و«في» في قوله: «فيه» حينئذٍ سببية، ولا معنى للظرفية لو جعلت ظرفية متعلقة بالفعل، فإن جعلت حالاً مقدمة من «بسم الله... إلخ» و«الحمد لله... إلخ» اقتضى أن البسملة والحمدلة جزء من الأمر المبدوء، فيشكل ما لا يمكن اعتبارهما جزاء منه كالأكل.

وبالجملة: فالمبدئية لا تقتضي جزئية ولا عدمها؛ فمعنى الحديث: «**كل أمر ذي بال لا يجعل باسم الله... إلخ**» مبدأ له بسببه؛ أي: بسبب مراعاة حقه من بدئه بالبسملة امتثالاً، وإنما قدر مراعاة حقه؛ لأن السبب الحامل هو ذلك لا نفس الفعل، وفائدة قوله: «فيه» التنبيه على أن مجرد جعلها مبدأ له بأن يقصد ذلك بإتيانه بها بدون أن يكون سببًا في جعلها مبدأ له لا يكفي، وأما جعل فائدته الاحتراز عما إذا أتى بها عند الشروع في السفر مثلاً، لكن لا يقصد السفر أصلاً فغير صحيح؛ إذ لا يصدق جعلها مبدأ للسفر مثلاً إلا إذا قصد بها ذلك، فلا حاجة للاحتراز عن ذلك.

فإن قلت: كما يتوقف التعارض على هاتين المقدمتين يتوقف على مقدمات أُخر مثل أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرجح من الآخر من حيث الصحة، وألا يكون المراد من البسملة والحمدلة مطلق الذكر، وألا يكون المراد في حديث الحمدلة من لا يبدء لا يبدء خطبته إذا خطب لأجله، ويقدر فيه مثل ذلك المضاف أيضًا بعد لفظ «في» فيكون المطلوب بالنسبة للكتاب هو بدؤه بالبسملة، والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة كما اختاره ابن الحاجب وتقدم شرحه، وأن تكون آلة الامتثال بالحديثين متحدة

بأن يكون امتثالهما معابًا للسان مثلاً، لا أن أحدهما باللسان والآخر بالجنان، فلم اقتصر على ذكر هاتين المقدمتين؟

قلت: لأنه الذي يقتضيه صنيع الخيالي، فإنه جعل في تعقيب التسمية بالتحميد امتثال الحديثين، وهو يتضمن طلب امتثال الحديثين، وفيه تسليم لصحتهما، وأن امتثالهما يكون باللسان حيث جعل التعقيب متضمنًا له، وأن البسملة والحمدلة ليسا بمعنى الذكر، وإلا كفى في امتثال الحديثين البسملة فقط أو الحمدلة كما لا يخفى، ولا جرى على ما ذهب إليه ابن الحاجب لقال: في افتتاح الكتاب بالبسملة والخطبة بالحمدلة امتثال الحديثين.

وبالجملة: ما ذكره الخيالي في الجواب الأول والثاني منع للمقدمة الأولى محصله: لا نسلم أن البدء في الحديثين؛ بمعنى: التصدير؛ أي: الابتداء الحقيقي، وهو سبق الشيء على جميع ما عداه لم لا يجوز أن يكون فيهما؛ بمعنى: الابتداء العرفي، أو هو في أحدهما حقيقي والآخر إضافي، وما ذكره في الجواب الثالث والرابع منع للمقدمة الثانية، محصله: لا نسلم أن الباء في الحديثين للتعدية لم لا يجوز أن تكون للاستعانة أو للملابسة، ولم يقل المحشى كما قال قول أحمد: وجه التوهم أن المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي، وليس له زمان ينقسم ويتجزئ، فلا تمكن مقارنته لأمرين مرتبين أصلاً، فالابتداء بأحدهما ينافي الابتداء بالآخر. انتهى.

لأنه مبني على اعتبار الابتداء الحقيقي آنيًا، وهو غير مرضي عند المحشى كما سيأتي، فما قيل: الأولى ما صنعه قول أحمد بناء على زعم أن البدء لا يكون لغة؛ بمعنى: التصدير من بناء الفاسد على الفاسد، فتأمل.

قوله: «وهو لا يتصور بالأمرين» أي: التصدير الحقيقي بالمعنى الذي اختاره المحشي لا يتصور بالبسملة والحمدلة معًا، وإنما يتصور بأحدهما، وهذا بخلافه على ما ذكره قول أحمد، فإن الابتداء الحقيقي عليه لا يتصور حتى أحدهما، فما قيل: إن هذا يرجع إلى ما قاله قول أحمد غير صحيح.

(قوله: فالعمل بأحد الحديثين يفوت... إلخ) أفاد بهذا أن معنى تعارض الحديثين عدم إمكان امتثالهما، فلا حاجة إلى ما قيل.

لا يقال: الحاصل من أحد الحديثين الابتداء بالبسملة واجب، ومن الآخر الابتداء بالحمدلة واجب، وهما موجبتان ومن شرط التناقض الاختلاف إيجابًا وسلبًا؛ لأنا نقول: يتحقق التعارض أيضًا بأن يكون إحدى القضيتين مساوية لنقيض الأخرى، أو أخص كما ها هنا. انتهى.

على أن اعتبار التناقض في هاتين القضيتين مع أنه باعتبار لازم الحديثين لا منطوقهما غير صحيح؛ لأنه يلزم في التناقض على الأقل أن يكون صدق أحد النقيضين مستلزمًا كذب الآخر، وما هنا ليس كذلك؛ لأن إيجاب أحد الابتدائين يجامع إيجاب الآخر؛ إذ هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف... إلخ، نعم مباشرة أحد الابتدائين لا يجامع مباشرة الآخر، فتأمل.

(قوله: يعني: إن المراد بالابتداء... إلخ) اعلم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم على ما قال في «المغرب»: بدأ بالشيء إذا قدمه، لكن إذا أخذ باعتبار تقديم الشيء على جميع ما عداه كان ابتداءً حقيقيًا كأنه حقيقة الابتداء، وإذا أخذ بالقياس إلى بعض ما عداه كان ابتداءً إضافيًا؛ أي: بالإضافة إلى ذلك البعض، وإذا أخذ بالقياس إلى شيء ما بقطع النظر عن كونه جميع ما عداه أو بعضه كان عرفيًا نسبة إلى العرف العام؛ لأنه لما كان ماهية الابتداء لا بشرط شيء من اعتبار خصوصية الجميع أو البعض كان هو المتبادر إلى العرف فنسب إليه.

فالفرق بين الابتداء الحقيقي والإضافي والعرفي كالفرق بين القضية الكلية والجزئية والمهملة، فقوله: «وهو ذكر الشيء قبل المقصود» ليس معناه أن الابتداء العرفي مأخوذ بالقياس إلى المقصود، وإلا كان إضافيًا، بل المراد تعيين ظرف الابتداء العرفي؛ ليتضح كونه أمرًا ممتدًا، فقوله: «قبل المقصود» معناه: إن ظرف الابتداء يكون من حين الشروع إلى التلبس بالمقصود، فالابتداء في الحديثين يحتمل أن يكون حقيقيًا فقط أو إضافيًا فقط أو عرفيًا فقط أو اثنين من تلك الثلاثة، ويندرج فيه ثمانية صور يندفع التعارض بما عدا الأول؛ لأن مبناه كما علمت على أن البدء حقيقي فيهما.

قال الخيالي فيما نقل عنه: والمعتبر الشائع أن يكون الابتداء في الحديثين عرفيًا، أو حقيقيًا في الأول إضافيًا في الثاني. انتهى.

فاقتصر الخيالي على هاتين الصورتين من تلك الصور الإحدى عشرة؛ لكونه بصدد تقرير المشهور كما أفاده بقوله: «كما هو المشهور» ومنه يتبين لك أن الضمير في قوله: «كما هو المشهور» يرجع إلى أحد الدفعين المذكورين، لا إلى الثاني فقط كما توهم، وأن مراد الخيالي بالأحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقيًا حديث البسملة بقرينة قوله: «كما هو المشهور» وإن كان دفع التعارض لا يتقيد به كما علمت، فتأمل.

(قوله: وغيرهما) كالتشهد والصلاة، وبيان سبب التأليف.

(قوله: وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن... إلخ) يريد أن الابتداء العرفي يتحقق في الحقيقي من حيث هو حقيقي، وفي الإضافي من حيث هو إضافي؛ لأنه الماهية لا بشرط شيء، وهي تتحد مع الماهية بشرط شيء، وهذا بخلاف صدق الإضافي بالحقيقي، فإنه مثل صدق القضية الجزئية بالكلية، وصدق العرفي بهما كصدق المهملة بالكلية والجزئية، ومراده بقوله: «وهذا المعنى قد يتحقق... إلخ» دفع ما قيل: إن حمل الابتداء على العرفي يستلزم جواز تأخير البسملة عن الحمدلة، وهو باطل.

ومحصل الدفع: إن الابتداء العرفي من قبيل المطلق، فيصح تحققه في الابتدائين أو أحدهما، فهو إنما يستلزم جواز تأخير البسملة إن لم يوجد مقتضٍ للتقييد، أو مانع من اعتبار الإطلاق، والمقتضي ها هنا الكتاب والإجماع، والمانع مخالفتهم، ولك أن تقول الخيالي بصدد دفع التعارض بمنع ما انبنى عليه من المقدمتين لا بصدد تحقيق المراد من الحديث، على أنك قد علمت مما أشرنا إليه في تقرير كلامه أنه مانع، وما ذكره من تلك الوجوه الأربعة حينئذٍ يكون كل واحد منها من قبيل السند الأخص كما لا يخفى، فإبطاله لا يفيد كما هو مقرر في الآداب.

(قوله: فلا حاجة إلى ما قال... إلخ) هذا مفرع على قوله: «وقد يتحقق... إلخ» يعني: إن ما قاله الفاضل الحلبي: وإن كان يندفع به الاعتراض

السابق فإن حديث البسملة عليه يكون محمولاً على الابتداء الحقيقي، فلا يقتضي هذا الجواب جواز تأخير البسملة، لكن لا حاجة إليه حيث علمت اندفاع الا شكال بما ذكرنا مع مخالفته لظاهر العبارة.

إن قلت: مع مخالفة كلام الحلبي لصريح المنقول عن الخيالي فيما تقدم، كيف اقتصر على نفي الحاجة وهلا حكم عليه بالفساد؟

قلت: عبارة الخيالي ها هنا هي عبارة غيره، وما نقلناه عنه رأي له فيها لا يلزم متابعته فيه، وبالجملة: ما ذكر الحلبي حسن لولا بعده من العبارة، فما قيل: إنه فاسد؛ إذ لا يبقى حينئذٍ بين هذا الوجه والوجه الثاني تقابل أصلاً؛ إذ لا معنى للعرفي حينئذٍ إلا الإضافي، فالواجب على المحشي أن يقول: يحمل أحدهما على الحقيقي، والآخر على الإضافي العرفي، فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم ها هنا! انتهى.

جزاف من القول منشؤه الغفلة عن الفرق بين الإضافي والعرفي، وقد أوضحناه لك، وذكر بعضهم في الفرق بينهما أن في العرفي زيادة اعتبار ليست في الإضافي، وهي أن المفهوم والمذكور؛ أعني: ذكر الشيء قبل المقصود موضوع له لفظ الابتداء عند أهل العرف. انتهى، وغير خافٍ عليك أنه لا محصل له.

(قوله: إذ هو تخصيص بلا فائدة) قيل: لقائل أن يقول: كون الابتداء الحقيقي هو المتبادر، فما أمكن لا يصار إلى غير فائدة للتخصيص. انتهى.

وأنت خبير بأن المتبادر من اللفظ المعنى الذي يفهمه منه عرف عامة الناس، كما في الدابة لذوات القوائم الأربع، فتأمل.

(قوله: إذ المناسب حينئذٍ أن يقول... إلخ) بل المناسب أن يقول: بحمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي، وفي حديث الحمدلة على العُرفي أو الإضافي.

(قوله: المراد بالابتداء الحقيقي... إلخ) اعلم أن العصام قد دفع التعارض بجعل الابتداء في الحديثين إضافيًا، وأبطل ما اشتهر في دفع التعارض من جعله في حديث البسملة حقيقيًا، وفي حديث الحمدلة إضافيًا بناء

على زعمه أن الابتداء الحقيقي سبق الشيء على غيره، بحيث لا يسبقه شيء أصلاً حتى جزئه، وهو بهذا المعنى لا يتحقق بالبسملة ضرورة تقدم أجزائها عليها، وهي ليست ببسملة بل إنما يتحقق بأول جزء من أجزائها، وهذا مع كونه كلامًا على السند الأخص كما علمت، قد دفعه المحشي بقوله: «المراد بالابتداء... إلخ».

ومحصله: أنا لا نسلم أن الابتداء الحقيقي معناه ألا يسبق الشيء غيره، حتى جزئه لم لا يجوز أن يكون معناه سبق الشيء على جميع ما عداه من الأمور المغايرة المنفصلة عن الشيء، فإن الابتداء أمر نسبي يتوقف في تعلقه ووجوده على تعقل الطرفين ووجودهما، وليس بلازم في طرف الابتداء أن يكون أمرًا بسيطًا؛ فالمركب كالبسملة إذا سبق جميع ما عداه من الأمور المنفصلة عنه كان مبتدأ به ابتداءً حقيقيًا، ويؤيد كون الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا أنه حينئذٍ يكون نظير ما اعتبروه في القصر الحقيقي والإضافي، فإن القصر الحقيقي اختصاص الشيء بأمر، ونفيه عن جميع ما عداه من الأمور المنفصلة، فمعنى: قولك: إنما حسن زيد ثبوت الحسن لزيد ونفيه عن المباينات له، وربما كان الحسن في وجهه فقط، فلو اعتبر نفيه حتى عن أجزاء زيد كذب الحصر باعتبار الثبوت والنفي جميعًا.

نعم لو قلت: إنما حسن وجه زيد استلزم نفيه عن بقية الأجزاء أيضًا، ولا يلزم أن يكون جميع أجزاء الوجه حسن، وعلى قياسه لو اعتبرت الابتداء نسبة بين أجزاء البسملة كان الابتداء الحقيقي في سبق الجزء الأول، فإنه متقدم على جميع ما عداه حتى عن مجموع البسملة باعتبار البسملة بتمامها طرفًا للابتداء الحقيقي لا ينافي أن أول أجزائها طرفًا لابتداء حقيقي آخر، كما أن اعتبارك القرآن بتمامه طرفًا للحكم عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لا ينافي أن تلك النسبة متحققة لجزء من أجزائه، فقوله: «لأن الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور... إلخ» علة لعدم الورود.

قيل: لا يخفى عليك أن الابتداء بهذا المعنى إضافي أو عرفي، وليس ابتداءً حقيقيًا، وكلام العصام فيه، ويظهر ذلك بالنظر لكلامه فيما سبق أن

الابتداء معناه التصدير والقياس على القصر قياس مع الفارق، فالصواب في دفع كلام العصام أن يقال: إن الباء للإلصاق والبدء الحقيقي الذي لم يسبق عليه شيء ملتصق بالبسملة لصوق الداء بالرجل، في قولك: «به داء» ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقي بأول أجزاء البسملة، ولا لصوقه به أولاً وبالذات. انتهى.

قلنا: لا نعني بالحقيقي إلا هذا المعنى، وما اعتبره العصام في الابتداء الحقيقي ممنوع وقول المحشي فيما سبق أنه التصدير يريد به جعل الشيء صادرًا؛ أي: سابقًا على جميع ما عداه بالمعنى الذي صرح به ها هنا كما أشرنا إليه، وقد أوضحنا لك وجه القياس، وأما حديث جعل الباء للإلصاق فقد أرشدناك فيما سبق أن باء الإلصاق هي التي تدل على التصاق أحد المعمولين بالآخر في زمان العامل، سواء التصقا في نفس العامل كما في قولك: «اشتريت الفرس بسرجه» أو لا كما في: «مررت بزيد» وظاهر أن البسملة ها هنا لا تلتصق بالمبتدئ في زمان الابتداء الحقيقي، بل الذي يلتصق به أول جزء من أجزائها.

بقي أن بعضهم ذكر أن حمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي مبني على كون البسملة جزأ من المبتدأ، وإذا لم تكن جزاء بل كان أول الأجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقي بالحمدلة، وأما البسملة فلا يكون الابتداء بها حقيقيًا ولا إضافيًا؛ إذ تحققها قبل تحقق الابتداء بالمبتدء حينئذٍ والكلام في الابتداء بها. انتهى.

وقد أرشدناك فيما سبق أن معنى ابتداء الشيء بالبسملة مثلاً أن تقع البسملة أول متعلق لذلك الشيء إن كان مما يتعلق بها، فإن لم يكن مما تعلق بها فمعناه: سبق البسملة عليه كابتداء الأكل أو الركوب بها، فقولك: ابتدئ التأليف بالبسملة إن لاحظت تعلق التأليف بها، فمعناه: إن البسملة أول متعلق للتأليف، وإن لم نجعل التأليف متعلقًا بها؛ فمعنى ابتدائه بها: سبقها عليه وهو ابتداء حقيقي، وكأنه اشتبه عليه ابتداء التأليف بالبسملة بالشروع في التأليف، فإن الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل بقية الأجزاء كما صرحوا به، والله أعلم.

(قوله: فيصير المعنى: إن كل أمر... إلخ) اعلم أنه يقال: بدأت في الأمر؛ بمعنى: شرعت فيه، وبدأت الأمر بكذا جعلته بداية له، وبدأت بكذا ابتدأت به، وكلمة «في» على تقدير جعل الباء للاستعانة تحتمل الظرفية والسببية كجعلها صلة كما بيناه، والأولى أن تكون سببية بتقدير المضاف السابق؛ لتكون احترازًا عما إذا جعلت البسملة والحمدلة واسطة في بدء أمر، بأن قصد ذلك بهما من غير أن يكون الأمر سببًا في جعلهما واسطة في بدئه، لا عن الاستعانة بهما في بدء أمر من غير أن يقصد ذلك؛ إذ لا يتحقق جعلهما واسطة في بدء أمر إلا حيث يتحقق القصد، فقوله في الحديثين: «لا يبدأ» إن كان من المعنى الأول، وجعلت في سببية قدرت في أخرى معدية ظرفية.

ولا مانع هناك من التصريح بها لاختلاف معنى الحرفين، وكان نائب الفاعل قول «بسم الله» و«بالحمد لله» لا قول فيه المذكور؛ إذ المقيد في الحقيقة بقوله: «فيه» هو الاستعانة لا البدء، ونائب الفاعل قيد في الفعل لا في قيده كما هو مقرر؛ فالمعنى: كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسملة والتحميد في الشروع فيه بسبب مراعاة حقه من اقتضائه الاستعانة بهما فهو أقطع، وإن جعلت في ظرفية صحَّ أن تكون مع مجرورها نائب الفاعل، فيكون المعنى كل أمر لا يكون الشروع المستعان بالبسملة والحمدلة واقعًا فيه فهو أقطع، وأن يكون نائب الفاعل قول «بسم الله... إلخ» فالمعنى: كل أمر لا يكون الشروع الواقع فيه مستعانًا بالبسملة والتحميد فهو أقطع.

وإن كان يبدأ من المعنى الثاني كما أشار إليه المحشي، وجعلت «فيه» سببية فنائب الفاعل ضمير هو المفعول الأول، والثاني محذوف مع الباء المجارة له، ولا مانع من التصريح به لاختلاف معنى البائين، وإن جعلتها ظرفية تعين تنزيل الفعل منزلة اللازم، فيكون معنى بدأت في الشيء شرعت فيه؛ إذ لا معنى لقولك: «بدأت الأمر بكذا فيه» أي: الأمر سواء جعلته متعلقًا بالفعل، أو بمحذوف قيدًا له، وصحَّ أن يكون نائب الفاعل قول: «فيه» أو قول: «بسم الله... إلخ» وإن كان يبدء من المعنى الثالث كان المفعول مقررًا مع الباء الجارة له، ويصح التصريح به، فإن جعلت «في» سببية كان نائب

الفاعل قول: «بسم... إلخ» لا قول فيه؛ إذ هو قيد للاستعانة لا للبدء على نحو ما تقدم في الاحتمال الأول، وإن جعلت «في» ظرفية صحَّ أن يكون نائب الفاعل قول: «فيه» أو «قول بسم... إلخ» من غير حاجة إلى تنزيل الفعل منزلة اللازم.

وجميع ما تقدم يأتي على احتمال أن تكون الباء للملابسة غير أن السببية عليه تجعل احترازًا عن صورتين، فإن ملابسة البسملة والتحميد للبدء تصدق مع القصد، وبدون قصد أصلاً، بخلاف الاستعانة بهما في البدء وجعلهما مبدأ، وغير خافٍ عليك أن البسملة والتحميد على تقرير الاستعانة، إنما هما واسطة للبدء بما تقع البداءة به؛ أعني: أول جزء من المشروع فيه لا البسملة والحمدلة وما يتبعهما، ولا شك أن البدء بأول جزء بدء حقيقي، فما قيل: الظاهر أن الابتداء على جعل الباء للاستعانة أعم من أن يكون حقيقيًا أو غيره؛ إذ ربما يكون ها هنا بعد التسمية والتحميد أشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلاً، فلا ضرورة في حمل الابتداء ها هنا على الحقيقي. انتهى لا محصل له، فتأمل.

(قوله: أيضًا) منصوب بمحذوف من لفظه؛ أي: أئيض تقول: آض يئيض أيضًا مثل باع؛ أي: رجع؛ يعني: أرجع إلى الحكم بجواز أن يستعان في الابتداء بأمور متعددة من البسملة والتحميد، والصلاة والسلام على الآل والأصحاب، بعد أن حكمنا بالجواز في ضمن عموم قولنا: «ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة... إلخ».

قال في «المصباح»: أفعل ذلك أيضًا معناه: أفعله عودًا إلى ما تقدم، فما قيل قوله: «أيضًا» أي: كالاستعانة في الأمور المحسوسة كالكتابة يستعان فيها بالقلم والحبر واليد، فاتضح أمر التشبيه، ويجوز أن يكون معنى «أيضًا» أي: كالمبتدأ به الذي هو التصنيف هنا يستعان فيه بالكتب والعلماء المعاصرين والتأمل الوافر، وتشبيه الابتداء بالمبتدأ به لكونه تابعًا له. انتهى، دغدغة لا داعي إليها.

(قوله: لكن يلزم... إلخ) اعلم أن كلام الخيالي يتضمن أمرين:

الأول: صحة أن تكون الباء في الحديثين للاستعانة، وأشار له بقوله: ولك أن تجعل الباء للاستعانة.

والثاني: استلزام الاستعانة؛ لدفع التعارض المتوهم في الحديثين، وأشار له بقوله: «ولا شك أن الاستعانة بأمر... إلخ» والمحشي ذكر اعتراضين على الأول يريد دفعهما، وسيذكر اعتراضًا على الثاني بقوله: «قيل: **فيه نظر**» ومحصل الاعتراض الأول لو كانت الباء للاستعانة لما صحَّ أن يكون التلفظ بالبسملة والحمدلة جزء مقصودًا من الفعل المشروع فيه، والتالي باطل.

وجه الملازمة: إنه لا يجوز الاستعانة في ابتداء وجود الشيء بجزء ذلك الشيء؛ إذ لا يكون جزء الشيء الأصلي واسطة لابتداء وجود الشيء؛ لأن التلفظ بالبسملة لو كان واسطة في ابتداء وجود الشيء كان متقدمًا عليه، وجزء الشيء يتوقف بالضرورة على ابتداء وجود الشيء.

لا يقال: سيذكر المحشي عن السيد أن البسملة ليست آلة حقيقية بل ترجع الاستعانة بها إلى معنى التبرك.

قلت: محصله كما صرح به المحشي في بعض كتبه أن المستعان به في الحقيقة التبرك بالبسملة، ولا يخفى أن التبرك يكون واسطة في الابتداء، والتبرك موقوف على التلفظ بالبسملة، فالملازمة صحيحة، فقوله: «يلزم ألا يكون شيء من البسملة والحمدلة» أي: التلفظ بهما.

وقوله: «إذ لا يجوز الاستعانة في الشيء» أي: في ابتداء وجوده.

وقوله: «إذ لا يكون جزء الشيء آلة له» أي: واسطة لابتداء وجوده، فما قيل: إن المبتدأ هو الفعل كالتصنيف والقراءة وغيرهما، وليس شيء من البسملة والحمدلة جزء منه، وإن كانا جزئين من المصنف والمقروء. انتهى مدفوع.

وكذا ما قال مولانا خالد: هذا إنما يسلم في الآلة الحقيقية كآلة النجار مثلاً لا مطلقًا، ولا آلية ها هنا حقيقة كما سيذكره عن السيد - قُدس سره - انتهى.

وكذا ما قيل: لا منع في أن يكون التحميد جزء من المبتدأ، وأي استعانة أولى من استعانة الجزء للكل. انتهى.

فإنا لا نمنع الاستعانة بالجزء في الكل، وإنما نمنع الاستعانة بالجزء في ابتداء الكل، والفرق واضح كما بينًا، وأما بطلان التالي فلأنا نقطع بأن البسملة والحمدلة جزء من القرآن، فقراءتهما جزء من قراءته مع أنهما بدايته، ولا شك أن الابتداء بهما في القرآن كالابتداء بهما في غيره، كما تقدمت الإشارة إليه من المحشي.

(قوله: ويمكن أن يلتزم ذلك... إلخ) محصله: لا نسلم بطلان التالي، وما ذكرتم في بيانه لا يفيد، فإن غايته أن قراءة البسملة والحمدلة جزء من قراءة القرآن بالمعنى الشامل لقراءتهما، ولكن ليست قراءة القرآن بهذا المعنى مبتدأة بهما بل المبتدأ بهما قراءة ما عداهما وهي المبتدأة، ولا تمنع تسمية ما عداهما كل القرآن على المجاز، فما قيل: كفى في البيان شهرة كون الكتاب عبارة عما بين الدفتين الشامل للتسمية والتحميد. انتهى غير صحيح.

ومن العجيب ما وقع لمولانا خالد حيث ذكر محصل ما أراده المحشي في الجواب اعتراضًا عليه وتبعه فيه غيره، وأعجب منه قوله: فالأولى أن يقول المحشي هذا التوجيه مبني على ألا يكون شيء منهما جزء من المشروع فيه؛ لأنه يستلزم الابتداء بأحدهما، وهو يفوت الابتداء بالآخر على ما مرَّ في بيان وجه التعارض لكن يمكن التقصي بنحو ما سيجيء في الملابسة، وبما سيذكره جوابًا عن القيل، فإبقاء كلام الخيالي على إطلاقه ليعم حالة الجزئية وغيرها لا محيد عنه ولا غبار عليه. انتهى.

فإنه مع فساده حيث علمت أن اعتبار الجزئية غير ممكن، فيه التفات إلى اعتبار الباء صلة، فتنبه.

(قوله: ويلزم ترك التأدب... إلخ) عطف على يلزم الأول إشارة إلى الاعتراض الثاني، وحاصله: لو كانت الباء في الحديثين للاستعانة لزم ترك التأدب مع الله تعالى، والتالي باطل، وجه الملازمة أن باء الاستعانة هي باء الآلة الدالة على أن مدخولها واسطة بين الفاعل، ومنفعله في وصول أثره إليه، أو هي الدالة على أن مدخولها واسطة في الفعل.

إذا قلنا بشمولها باء السببية، فيلزم بالنسبة لحديث البسملة أن يكون اسم

الله تعالى آلة؛ أي: واسطة، فيكون غير مقصود لذاته ضرورة أن المقصود بالذات حينئذٍ ما جعل الاسم وسيلة إليه؛ أعني: الفعل لا يقال: إنما يلزم ما ذكر لو قيل: «بالله» أو «بالرحمن» مثلاً.

قلت: قال السيد في حاشية «الكشاف»: تصدير الفعل باسم الله يقع على وجهين:

أحدهما: أن يذكر اسم خاص من أسمائه تعالى كلفظ الله مثلاً.

والثاني: أن يذكر لفظ دال على اسمه، فإن لفظ اسم مضاف إلى الله يراد به اسمه تعالى، فقد ذكر ها هنا أيضًا اسمه لكن لا بخصوصه، بل بلفظ دال عليه مطلقًا، فيستفاد أن الاستعانة بجميع أسمائه تعالى. انتهى.

ثم اعلم أن هذا الا شكال على تقدير تمامه لا يضرنا في دفع التعارض؛ لاندفاعه بحمل الباء في حديث الحمدلة فقط على الاستعانة؛ إذ مبنى التعارض على أن الباء في الحديثين صلة، ومنه تعلم أنه يندفع أيضًا بجعل الباء في أحدهما صلة، وفي الآخر للملابسة، ويجعلها في أحدهما للاستعانة، وفي الآخر للملابسة، ثم إن بيان الملازمة بما تقدم وإن كان مشهورًا لكن في النفس منه شيء، فإنه لا يلزم من كون اسم الله غير مقصود بالذات بالقياس إلى أمر مخصوص دعت الضرورة لتوجه القصد إليه بالذات، وجعل الاسم وسيلة إليه أن يكون مبتذلاً في ذاته لا يتعلق به القصد بالذات أصلاً قرب وسيلة تكون في ذاتها خيرًا من المتوسل إليه.

ألا ترى أن الإيمان رأس العبادات وأساسها، ومع ذلك يقصد لأجل العبادات ضرورة جعله شرطًا لها، ولم يمنع هذا من قصده بالذات كيف، وقد أمرنا بالاستعانة بذات الله تعالى وبالصبر والصلاة، نعم هذا إنما يتم في الآلة التي لا يتعلق بها غرض آخر مثل المنشار والقدوم، ولكن لا دلالة للباء على خصوصية تلك الآلة، والله أعلم.

(قوله: لكن قال السيد... إلخ) محصله: جواب بمنع الملازمة، فإن المحذور إنما يلزم لو كان المتوسل به إلى الفعل حقيقة اسم الله تعالى، وليس كذلك فإن المتوسل به حقيقة بركة الاسم حتى يكون معنى قولك: «باسم الله»

أي: ببركته، فضمير يتوسل إليه يرجع إلى الفعل، وهو مذكور في عبارة السيد حيث قال: «كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس... إلخ» ما نقله المحشي، وأنت خبير بأن هذا الجواب يلتحق بالجواب المشهور من أن باء الآلة لها جهتان في أنه لا يجدي نفعًا؛ إذ الشيء الذي يتوسل ببركته إلى أمر لا يكون مقصودًا لذاته أيضًا، بل يقصد لتحصيل البركة المتوسل بها، فالتعويل على ما ذكرنا.

(قوله: وقد رجح... إلخ) أي: السيد؛ يعني: إن باء الاستعانة أرجح من غيرها فضلاً عن عدم صحتها، فهو تأييد للجواب.

وقوله: «فهو» أي: حمل الباء على الاستعانة.

وقوله: «من هذه الحيثية» تقييد للأولوية لا تعليل لها لاستفادته من التفريع، وأشار به إلى أن باء الملابسة فيها أرجحية من جهة أخرى مثل كونها أكثر استعمالاً من باء الاستعانة لاسيما في المعاني، وما يجري مجراها من الأقوال، ولهذا قال في «الكشاف» أن باء الملابسة أعرب؛ أي: أدخل في لغة العرب وأفصح وأبين.

(قوله: قيل: فيه نظر... إلخ) هذا هو الاعتراض الثالث الوارد على دعوى استلزام حمل الباء في الحديثين على الاستعانة دفع التنافي بينهما، والقائل حسن حلبي، ومحصله أن هذا التوجيه إنما يفيد عدم تنافي الاستعانتين في الابتداء؛ لأن الشيء الواحد يجوز أن يستعان عليه بأمور متعددة تتقدم عليه، ويتقدم بعضها على بعض، فلو أن المفهوم من الحديثين استعينوا بالبسملة والحمدلة في الابتداء صحَّ ما قاله المحشي، ولكن محصل الحديثين طلب الابتداء في حال الاستعانة بهما لاستعانة بهما في الابتداء.

فمحصل الكلام في التعارض الابتداء بالشيء مستعينًا بأمر ينافي الابتداء به مستعينًا بآخر، إذا كان الأمران المستعان بهما لا يتحققان في آن واحد، والأمران ها هنا في الحديثين كذلك لا يجتمعان في آنٍ، فإن الابتداء بالشيء إذا تحقق في حال الاستعانة بالتسمية؛ أعني: زمن التلفظ بها لا يمكن تحققه في حال الاستعانة بالحمدلة؛ أعني: التلفظ بها وبالعكس، فإذا كانت الأمور

المستعان بها تتحقق الاستعانة بها في آنٍ واحد كالاستعانة في ابتداء الكتابة بالقلم، وباليد وبالدواة، وبالبسملة أو الحمدلة لا إشكال في إمكان تحقق الابتداء بالشيء في حال الاستعانة بتلك الأمور.

فما ذكره الخيالي من قوله: «ولا شك أن الاستعانة... إلخ» إنما يفيد عدم تنافي الاستعانة بأمور متعددة على الابتداء، ولا كلام لنا فيه، وإنما كلام السائل حسبما ينطق به الحديثان أن الابتداء مستعينًا بأمر ينافي الابتداء مستعينًا بآخر؛ حيث إن الأمرين لا يتحققان في آنٍ كما ها هنا، ولا يذهب عليك أن مبنى هذا النظر أن الباء عند حملها على الاستعانة تتعلق بمحذوف حال من ضمير يبدأ، والحال تقترن بعاملها في زمنه، وأن الاستعانة بالبسملة والحمدلة دائرة على التلفظ بهما.

ومنه يتبين أيضًا أن حمل الباء على الاستعانة يستلزم عدم إمكان امتثال شيء من الحديثين فيما إذا كان الأمر المشروع فيه مما يشغل الفم كالأكل والشرب والقراءة؛ إذ لا يمكن الابتداء بشيء منها في حال الاستعانة بالتسمية أو التحميد.

وما قيل: إن مبنى السؤال على أن البسملة جزء من المشروع فيه، فيكون الابتداء به؛ أعني: الإتيان بالبسملة في حال الاستعانة بها، فهو مع عدم الضرورة الداعية إلى بناء السؤال عليه قاصر بالنسبة لما لا يمكن اعتبارها جزء منه، وفاسد أيضًا؛ إذ قد علمت أنه لا مجال لاعتبار المستعان به في ابتداء وجود الشيء جزء منه، وبتقرير كلام المعترض على هذا الوجه لا يتوجه عليه قول المحشي المدقق هذا القائل إن سلم إمكان الاستعانة بشيئين في آنٍ واحد، فلمَ لم يسلم ذلك في آن الابتداء، وإن لم يسلم ذلك فوجه النظر هذا لا ما ذكره. انتهى.

فإنه مبني على أن قول المعترض وإن لم يكن بين الاستعانتين تنافٍ تسليم إمكان الاستعانتين في آن واحد؛ يعني: حيث سلم ذلك ما كان يتوجه الاعتراض، وحيث منع كان حق الاعتراض المنع، وما كان يصح التسليم، ولكنك قد علمت تقرير الاعتراض، فتأمل.

(قوله: لا نسلم أن الابتداء بشيء... إلخ) محصله: منع ما انبنى عليه النظر من أن الاستعانة بالبسملة دائرة على التلفظ بها كما سيوضحه بقوله: ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم... إلخ، بل الاستعانة بها استعانة ببركتها كما تقدم، فحينئذٍ لا نسلم أن الابتداء في حال الاستعانة بها إنما يكون في آن التلفظ بها حتى يلزم أنه لا يكون في آن التلفظ بالتحميد، وحتى يلزم أنه لا يمكن الابتداء بشيء يشغل الفم في حال الاستعانة بالبسملة، بل يصح أن يكون الابتداء في حال الاستعانة واقعًا في آن التلفظ وبعده، كما إذا كان المشروع فيه لا يشغل الفم، فإن كان مما يشغل الفم يكون الابتداء في حال الاستعانة بعد التلفظ بالبسملة، فإن الاستعانة بها تستمر إلى تمام الأمر المشروع فيه فضلاً عن استمرارها حتى يتحقق الابتداء به.

فما قيل: هذا الجواب مبني على أن تكون التسمية جزء من الكتاب، ويكون الابتداء بالكتاب بالابتداء بالتسمية، وعلى ألا يكون الابتداء في الحديثين حقيقيًا؛ إذ لا يتصور الابتداء الحقيقي مستعينًا بالتحميد في آن التلفظ بالتحميد، وكلا الأمرين خلاف ما صرح به المحشي سابقًا، فالصواب إسقاط كلمة «فقط» كما في بعض النسخ، فيكون المعنى لا نسلم أن ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بل بعده، كما هو الواقع، انتهى غير وجيه.

واعلم أن كلام المحشي مبني على التنزل من تسليم الحالية، وإلا فهي غير صحيحة، فإن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء المستعان فيه، فالابتداء بالشيء المستعان عليه بالبسملة لا يكون في حال الاستعانة بها بل عقبها، فالباء ظرف لغو متعلق بيبدأ لا مستقر متعلق بمحذوف حال، فتأمل.

(قوله: نعم هذا الاعتراض... إلخ) لا وجه لهذا الاستدراك، والمناسب وهذا الاعتراض كما في عبارة المحشي المدقق، ودفع هذا الاعتراض يأتي في كلام الخيالي، وسيدفعه المحشي بنظير ما ذكره ها هنا.

(قوله: وأجاب المحشي... إلخ) محصله: تسليم ما انبنى عليه النظر من المقدمات المذكورة، ولكن الحالية يجب أن تكون على ضرب من التأويل، فمعنى: «الابتداء في حال الاستعانة» أنه يبتدأ في حال كونه متصفًا بسبق

الاستعانة بهما، وإنما وجب ارتكاب هذا التأويل لما سمعت من أن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تقدمها على الابتداء المستعان فيه، فقولنا: «مستعينًا» مؤول بسبق الاستعانة، وهو مقارن للابتداء، وإن لم يكن نفس الاستعانة مقارنًا، فاندفع ما أورد عليه من أنه يستلزم جواز «جاء زيد راكبًا» إذا ركب أمس وجاء اليوم.

وقول المحشي: لعدم تخلل ثالث بين الابتداء، وذكرهما زيادة على كلام المدقق لا حاجة إليها إلا عند عدم ارتكاب التأويل السابق، حتى تكون توجيهًا للحال مع أنه سابق على عامله، فتأمل.

فما قيل: جواب المحشي المدقق عين الجواب السابق مآلاً، فلا وجه لذكره أولاً، ثم ذكر ذلك الجواب ثانيًا. انتهى غير صحيح، والله أعلم.

(**قوله: فالابتداء محمول في كليهما... إلخ**) قيل: الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثاني أعم من أن يكون حقيقيًا أو غيره، والبسملة حينئذٍ تحتمل أن تكون جزاء كالحمدلة. انتهى، وقد علمت ما فيه فتذكر، وسيأتي بيان عدم صحة اعتبار البسملة جزء على هذا الوجه.

(**قوله: أي: لو بدئ ذلك الأمر ولا يكون... إلخ**) أشار بهذا إلى أمرين:

الأول: إن باء الملابسة هنا لإفادة اتصال أحد المعمولين سواء كان الفاعل أو المفعول بالآخر؛ أعني: مجرور الباء في زمان العامل؛ أعني: الابتداء اشتركا في نفس العامل أم لا.

والثاني: إن مرجع النفي في الحديث القيد؛ أعني: ملتبسًا.

وقوله: «بهما» ظرف متعلق بقوله: «ملتبسًا» لا بقوله: «الابتداء».

(**قوله: دفع لاعتراض مقدر**)أي: يستلزم اندفاع هذا الاعتراض لا أن المقصود منه هذا الدفع، فإن الظاهر أن قوله: «ولا يخفى... إلخ» على نمط قوله سابقًا: «ولا شك أن الاستعانة... إلخ» لمجرد بيان استلزام جعل الباء للملابسة دفع التعارض، وهذا الاعتراض نظير الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم، ومحصله تلبس المبتدئ أو المبتدأ حين الابتداء بالبسملة والحمدلة

محال، وكل ما كان كذلك لا يندفع به التعارض؛ **أمَّا** الصغرى فدليلها قياس من قبيل المساواة، بأن يقال: المتلبس بهما حين الابتداء إنما يكون بذكرهما معًا، وذكرهما معًا محال، فالتلبس بهما حين الابتداء محال، **وأمَّا** الكبرى فأشار إلى دليلها بقوله: «فلو ابتدأ حين ذكر التسمية... إلخ» وتقريره ظاهر.

(قوله: وحاصل الدفع أن... إلخ) اعلم أنه قد تقدم أرشدناك إلى أن باء الملابسة تستعمل للدلالة على مصاحبة أحد المعمولين للمجرور في نفس العامل، وإن لم يقترنا في زمانه نحو «خرج زيد بعشيرته» إذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلاً، وتستعمل للدلالة على المصاحبة في زمان العامل، وإن لم يصطحبا في نفس العامل كما في نحو: «سافرت باسم الله» فإن المتكلم صاحب الاسم في زمان السفر، وليس الاسم مسافرًا، وباء الإلصاق تستعمل للدلالة على التصاق أحد المعمولين للمجرور في زمان العامل، وإن لم يلتصقا فيه سواء اتصال المعمولين على وجه المقارنة أم بمجرد الاتصال من غير فاصل، وذكرنا أن باء الملابسة هي باء المصاحبة، والمصاحبة أعم من الإلصاق، والمراد العموم الوجهي كما لا يخفى، فإن أراد السائل بالتلبس الواقع في الصغرى المصاحبة سلمنا موجب الدليل، ولا يضرنا وإن أراد التلبس الذي هو معنى باء الإلصاق منعنا الصغرى.

قوله: «لأن التلبس بهما» أي: حين الابتداء إنما يكون بذكرهما معًا.

قلنا: ممنوع، فإن التلبس بهذا المعنى هو الاتصال، والاتصال كما يكون بالمقارنة يكون بالارتباط بين الشيئين من غير فاصل بينهما.

(قوله: يشمل الملاصقة بالشيء) أشار بهذا إلى أن الباء في قول المحشي: «وقوع الابتداء بالشيء» باء الملابسة، وهي متعلق العموم في قوله: «تعم».

وقوله: «بأن يكون ذلك الشيء جزء» بدل من قوله: «على وجه الجزئية» أشار به إلى أن كلمة «على» في قوله: «على وجه الجزئية» تعليل للملابسة التي هي معنى الباء.

وقوله: «ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء» أي: يشمل الملاصقة

بالشيء بسبب ذكره قبل ذلك الأمر... إلخ، ففيه إشارة إلى أن قول الخيالي: «وبذكره» عطف على قوله: «على وجه الجزئية» والباء فيه للسببية، وهو أظهر من عطفه على قوله: «بالشيء» بأن تكون الباء فيه للملابسة، وإن نقل هذا عن المحشي أيضًا كما لا يخفى، وهما أظهر من جعله معطوفًا على قوله: «وقوع الابتداء».

(قوله: متوسط) قيل: الأولى إسقاطها.

(قوله: فحينئذٍ يجوز أن يجعل الحمد... إلخ) أشار به إلى أن هذا التوجيه مبني على جعل الحمدلة جزء والبسملة خارجة، فإنك لو جعلت البسملة جزء، وقدمتها سواء جعلت الحمدلة جزء أم لا، كان آن الابتداء هو أن التلفظ بالباء من «باسم» فلا يكون آن الابتداء آن التلبس بهما، وإن أخرت البسملة مع جعل الحمدلة جزء أيضًا، فكذلك مع فوات التعقيب، وإن لم تجعل الحمدلة جزء أمكن أن يكون آن الابتداء آن التلبس بهما، لكن يفوت التعقيب المجمع عليه، فما قيل يفهم منه أنه لا يحصل الامتثال إذا لم يجعل أحدهما جزء، وجعل كلاهما جزء وليس كذلك كما لا يخفى. انتهى، غير صحيح.

(قوله: فيكون آن الابتداء... إلخ) واتحاد الآنين يستلزم المقصود؛ أعني: تلبس المبتدئ بهما في حين الابتداء، واقتصر على المبتدئ مع صحة اعتبار تلبس المبتدأ بهما، وإن كان تلبسه بالحمد يراعى فيه أنه من تلبس الكل بالجزء لظهوره كما لا يخفى.

(قوله: أما التلبس بالتحميد... إلخ) أي: أما تلبس المبتدئ من حيث إنه مبتدئ حين الابتداء فظاهر لاتحاد الآنين، وإنما اتحد الآنان لأن ابتداء الأمر... إلخ، وزعم بعض الناظرين أن التقدير إما أن آن الابتداء يكون آن التلبس بالتحميد، فاعترض بأن الأظهر ترك قوله: «لأن آن الابتداء» إلى قوله: «لأن ابتداء الأمر... إلخ» إذ هو من قبيل تعليل الشيء بنفسه، وهو من بناء الفاسد على مثله.

(قوله: وأمَّا بالنسبة فلكونها مذكورة... إلخ) توضيحه على ما في بعض الحواشي أن التسمية، وإن حدثت حين تلفظها لكنها باقية إلى آن تلفظ همزة الحمدلة ما لم يفصل أجنبي، ففي آن تلفظ الهمزة اجتمعت أمور ثلاثة: الابتداء

في المقصود، والتلبس بالتسمية بقاء، والتلبس بالحمدلة ابتداء، فاتصال البسملة بالحمدلة بحسب اتصال الآن بالآن، واتصال آن آخر النسبة بآن الهمزة إنما يتحقق عند المتأخر.

(قوله: قال المحشي المدقق: وفيه... إلخ) اعلم أن المحشي قول أحمد اختار في توجيه كلام الخيالي ما سينقله عنه المحشي؛ لأن الملابسة عليه تكون بمعنى المصاحبة والمقارنة، وهي متعلقة بالمبتدئ لا بالابتداء، ثم قال: ونقل عن بعض من تصدى لهذا البحث أنه يعني: إن الملابسة تطلق على معنيين:

أحدهما: مشهور، وهو المقارنة والمصاحبة.

والآخر: غير مشهور، وهو الاتصال، والمراد ها هنا المعنى الثاني لا الأول، فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمد، بل آن ذكر الهمزة من الحمد لله أو أحمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن أنه ملابس؛ أي: متصل بالحمدلة وهو ظاهر، وبالبسملة؛ لأن الحمدلة متصلة بالبسملة؛ بمعنى: إنها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشيء، فيلزم أن يكون الابتداء متصلاً بالبسملة والحمدلة؛ لأن آن وقوعهما واحد. انتهى.

قال المدقق: وفيه أن كون الملابسة إلى آخر ما نقله المحشي، فأنت تراه يعترض على المتصدي في توجيهه كلام الخيالي بما ذكر، وفيه التصريح بأن الملابس هو الابتداء، فكان المناسب للمحشي الاقتصار على الاعتراض الأول؛ إذ هو الذي يتوجه على بيانه، أو عدم التعرض في البيان لكون الملابس هو المبتدئ؛ ليصح توجيه الاعتراض الثاني.

وليت شعري كيف أتي هذا على المحشي مع وضوحه، اللهم إلا أن يكون قد قصد به الإشارة إلى أن ما ذكره المدقق من الاعتراض الثاني، لا يضر المتصدي؛ لإمكان أن ما ذكره في التقرير من جعل الملابس الابتداء مجرد احتمال، ويمكنه العدول عنه بجعله المبتدئ مثلاً كما جرينا عليه، فتدبر.

(قوله: محل بحث) وجهه ما وقع في كلامهم من التصريح بأن باء الملابسة هي باء المصاحبة، ولا شك أن المصاحبة والاتصال، وإن اجتمعا لكن بينهما مغايرة جزئية.

(قوله: مع أن الظاهر أن المقصود... إلخ) محصله أن باء الملابسة وإن صحَّ أن تكون لملابسة الفعل بالمجرور أو الفاعل أو المفعول به، ولكن الظاهر أن المقصود في الحديث ماعدا الأول؛ لأن مساق الحديث لبيان ما به يقع الفعل المشروع فيه على الوجه الأتم، وهذا إنما يكون بملابسة الشروع فيه بتمامه لاسم الله تبارك وتعالى، أو الفاعل مادام فاعلاً، ولتوقف هذه الملابسة على وجود الاسم في ابتداء الفعل ورد الحديث ببيانه، فليس المقصود بيان حال البدء في الأمر ذي البال حتى ترجع إليه الملابسة، وليس مبنى هذا الاعتراض أن باء الملابسة لا تكون لملابسة الفعل بالمجرور.

كيف، وقد علمت أن من أمثلتها نحو: «خرج زيد بعشيرته» إذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر يرشدك إلى هذا قول المدقق: «مع أن الظاهر أن المقصود... إلخ» ولم يقل مع أن الملابسة على تقديرها هي ملابسة المبتدئ أو المبتدأ، فما أجيب به عن المدقق من أن النحاة وصاحب «التلويح» صرحوا بأن معنى قولك: «مررت بزيد» ألصقت مروري بمكان يقرب منه، وفيه تصريح بصحة اعتبار الملابسة بين الفعل والمجرور؛ إذ الإلصاق نوع من الملابسة مبني على عدم فهم مغزى كلام المدقق، ولله در المحشي حيث سلم له أن الظاهر المقصود ذلك، وأجابه بما سترى.

(قوله: أو المبتدأ) أراد به الفعل المشروع فيه الذي تقع الحمدلة جزء منه، فملابسته للحمد له من ملابسة الكل للجزء، وزعم بعض الناظرين أن المراد به ما يقع به الابتداء، فتكلف في بيان الملابسة بأن المبتدأ به أول التصنيف، وهو كلي والحمدلة جزئي، والمغايرة بالكلية والجزئية كافية في صحة الملابسة.

(قوله: ذكر الشيخ المحقق... إلخ) نص عبارته على ما نقله بعضهم من حروف الجر الباء، وترد لمعانٍ أحدها الإلصاق، ويقال: الإلزاق.

قال في «شرح اللب»: وهو تعلق أحد المعنيين بالآخر.

وقال أبو حيان: قال أصحابنا: هي نوعان أحدها الباء التي لا يصل الفعل إلى المفعول إلا بها نحو: سطوت بعمر ومررت بزيد، والإلصاق في

«مررت بزيد» مجاز لما التصق المرور بمكان يقربه زيد جعل إلى آخر ما نقله المحشي، فتعبيره عن باء الإلصاق بباء الملابسة إشارة إلى أن الملابسة من قبيل الإلصاق، حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرًا للإلصاق كما صرح به الكمال هنا، ويرشد إليه قول: «التلويح» في «مررت بزيد» التصق مرورك بمكان يلابسه زيد.

فمحصل الرد أن المراد من باء الملابسة هنا باء الإلصاق، وهي بصريح المنقول تدل على اتصال أحد المعمولين بالمجرور سواء كان مع مصاحبة أم لا، فالتنويع المذكور ليس مرجعه إلى اختلاف معنى باء الإلصاق بل إلى الاستعمال، فإن استعملت مع فعل لازم لا يتعدى إلا بها فالنوع الأول، وإن كان الفعل يتعدى إلى مفعوله بدونها فالثاني، ومعنى النوعين واحد؛ أعني: اتصال أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل كما أرشدناك إليه.

فقول بعض الناظرين: إن كلام السيوطي في باء الإلصاق، وكلام المدقق في باء الملابسة، فلا يندفع بحثه بهذا النقل غير صحيح.

نعم قد تتبعنا الشرح المذكور، فلم نجد فيه ما نقله المحشي لا في باب حروف الجر ولا غيره، فلعل ما نقله المحشي كان بهامش الشرح منسوبًا إلى السيوطي فليحرر.

(قوله: إذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول) أي: مباشرة فاعل الفعل للمفعول.

وقوله: «كان بمباشرة منك» أي: للمفعول.

وقوله: «من غير مباشرة» أي: من غير مباشرة الفاعل للمفعول.

وحاصله: إن قولك: «أمسكت زيدًا» أعم من قولك: «أمسكت بزيد» فإن باء الإلصاق تدل على التصاق الفاعل بالمجرور، واقترانه به فيكون الإمساك بمعنى: القبض على شيء من جسمه أو على ثوبه، بخلاف الأول ليس معه ما يدل على مباشرة الفاعل المفعول، فيصح أن يكون الإمساك فيه بمعنى: المنع من التصرف سواء كان بالقبض المذكور، أو بالأمر بعدم الانصراف مثلاً.

وقد ارتبك بعض الناظرين هنا فقال: كلام المحشي أولاً صريح في أن

شرط دخول الباء مباشرة الفعل المفعول احترازًا عما إذا أمسكت عمرًا، فلزم منه إمساك زيد، فقلت: أمسكت زيدًا فإن الإمساك لم يباشر زيدًا، وقوله في تصوير المثال: ليعلم أن إمساكك إياه كان بمباشرة منك صريح في أن الشرط مباشرة الفاعل الفعل، احترازًا عما إذا أمرت شخصًا بإمساك زيد وأمسكه، فقلت: أمسكت زيدًا، فالفاعل في أمسكت زيدًا لم يباشر الفعل، وغاية التوجيه أن يقال: الشرط كلا الأمرين، وأشار بكل من الكلامين المذكورين إلى شرط.

وقوله: «من غير المباشرة» أي: بقسميها كما إذا أمرت شخصًا بإمساك عمر، ولزم منه إمساك زيد، فقلت: أمسكت زيدًا، فكل من الفعل والفاعل لم يباشرا، فإن الإمساك لم يباشر زيدًا، والمتكلم آمر لا ممسك. انتهى.

وأنت خبير بأن كلام المحشي ليس صريحًا في شيء مما ذكر، لإمكان تأويله بما ذكرنا، والدليل عليه أن الشرط الذي تقتضيه باء الإلصاق هو ارتباط أحد المعمولين بالمجرور، ثم إن الإمساك إن كان بمعنى: المنع من التصرف، فالفعل باشر المفعول في المثال الأول، والفاعل باشر الفعل في المثال الثاني كما هو واضح.

وإن كان بمعنى القبض باليد على شيء من الممسوك، فكما لا يصح في المثالين الإتيان بالباء لا يصح تعدي الفعل فيهما إلى المفعول بنفسه أيضًا إلا بارتكاب المجاز، ولا كلام لنا فيه، فإن المقصود بيان الفرق بين الإتيان بالباء وتركها ببيان صور تصح مع الثاني دون الأول، وما ذكره في قول المحشي من غير مباشرة حيث صوره بما انتفى فيه المباشر ثانٍ عجيب بعد تصريح المحشي بأن الإمساك بمعنى: المنع من التصرف، وبعد جعله الشرط كلتيهما؛ لاستلزامه أن قوله: «من غير مباشرة» أعم مما ذكره في التصوير، فتأمل.

(قوله: وبمعنى المقارنة... إلخ) منه نحو: سطوت بعمرو إذا نزعت بيدك ما عليه، ومررت بمكان زيد، وهذا من النوع الأول في كلام أبي حيان، فلا تتوهم أن المعنى الأول؛ أعني: الاتصال بلا فصل هو النوع الأول، والمعنى الثاني هو النوع الثاني حتى يكون التنويع راجعًا إلى اختلاف المعنى كما نبهناك، فتنبه.

(قوله: واندفع ما أورده بعض... إلخ) حاصله: إن الفعل المتعلق به باء الملابسة إن لم يكن له مفعول وجب أن يكون صدور ذاك الفعل عن فاعله في حال تلبس الفعل بمدخول الباء، كما في قولك: «خرج زيد بعشيرته» فإن صدور الخروج عن زيد في حال تلبسه بالعشيرة، وإن كان له مفعول وجب أن يكون صدوره عن الفاعل، وكذا ارتباطه بالمفعول في حال تلبس الفعل أيضًا بالمجرور، كما في قولك: «اشتريت الرحى بأدواتها» فإن صدور الشراء عن فاعله وتعلقه بالرحى في حال ارتباطه بأدواتها.

والسر فيه أن باء الملابسة تتعلق بمحذوف حالاً فيتقيد الفعل بها، وحيث إن صدور الفعل عن الفاعل وتعلقه بالمفعول في حال تلبس الفعل بالمجرور، فيلزم تحقق حال التلبس بدون الصدور، والتعلق ضرورة أن ظرف الشيء لا يتوقف في وجوده على مظروفه، وهذا يمنع من أن يكون المجرور جزء؛ إذ لو كان كذلك لكان تعلق الفعل؛ أعني: الابتداء بمفعوله عين تلبسه بالمجرور، فإن ابتداء الشيء الشروع في أول أجزائه، وهو هنا الحمدلة فلا يتحقق التعلق بالمفعول حال التلبس بالمجرور، فقوله: «حال تلبسه» مرتبط بالصدور والتعلق، وضمير تلبسه للفعل.

(قوله: فإن الجزئية من المبتدئ... إلخ) بيان لترتب الاندفاع على المنقول، وحاصله: إن قوله: «على وجه الجزئية» إن كان حالاً من المجرور في قوله: إن ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور، حتى يكون المعنى أن تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور يأبى وقوع الابتداء متلبسًا بالمجرور حال كونه جزء من المبتدأ.

فنقول: غاية اعتبار المجرور أول أجزاء الفعل أن يكون تعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور، وهذا لا ينافي اعتبار الملابسة، فإن قولك: أمسكت بزيد باؤه للملابسة، والمفعول فيه عين المجرور، فتعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور، ولا نعلم أن باء الملابسة تستدعي تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور، بل هي لارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل.

وكذا الحال في: خرج زيد بعشيرته، واشتريت الرحى بأدواتها، فإن الخروج والشراء لم يتعلقا بأحد المعمولين في حال التلبس بالآخر، وإن كان حالاً من الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى: إن ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حال كون الابتداء بالمجرور جزء من الابتداء، سلمنا أنه يأباه ضرورة أن الفعل لا يرتبط بشيء من معمولاته إلا بعد تمام جميع أجزائه، ولكنا لم ندع الجزئية بهذا المعنى.

(قوله: قد علمت) أي: في التقرير السابق حيث قال: فيكون آن الابتداء آن التلبس بالمبتدى، وهذا جواب بمنع أن مراد الخيالي تلبس الابتداء.

وقوله: «مع أن المبتدي... إلخ» جواب بتسليم أن هذا مراده، لكنه لا ينافي الظاهر المقصود، فإن اعتبار تلبس الابتداء ليس مقصودًا لذاته بل لاستلزامه المقصود؛ أعني: تلبس المبتدئ مثلاً، وهذا الاستلزام متحقق بقياس المساواة بأن يقال: المبتدئ أو المبتدأ متلبس بالابتداء، والابتداء متلبس بالبسملة والحمد، فالمبتدئ أو المبتدأ متلبس بهما، وهو المقصود الظاهر، وملابس في كلامه بالفتح.

(قوله: واعلم أن ما ذكره... إلخ) هذا اعتراض من المحشي على الجواب المذكور، حاصله: إنه لا حاجة إلى اعتبار جزئية أحدهما مع ما فيه من التكلف، بل لا حاجة إلى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل؛ لأنه مبني على حمل الملابسة على حقيقتها؛ أعني: التلبس بذكرهما، وهو خلاف المقصود، فإن المقصود التلبس ببركتهما، ولا شك أن التلبس بالبركة باقٍ من حين ذكرهما إلى تمام الفعل المشروع فيه، فما ذكره من اعتبار أحدهما جزء، وذكر الآخر قبله بلا فصل مع أنه تكلف مبني على خلاف المقصود.

لا يقال: لا نسلم أن المقصود التلبس ببركتهما؛ لأنه لا ضرورة إليه بخلاف الاستعانة بهما ليست على حقيقتها لما يلزم من سوء الأدب.

قلنا: لو حملت الملابسة على حقيقتها لا يتحقق امتثال حديث الحمدلة إلا في الفعل الذي يمكن اعتبارها جزء منه، بأن كان من جنس المقروء بخلاف ما إذا حملت على التلبس بالبركة، وكلام المحشي هذا يؤخذ منه دفع الإشكال

الذي أجاب عنه الخيالي بمثل ما دفع به المحشي الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة، وتقدم التنبيه عليه.

(قوله: ثم اعلم أن... إلخ) هذا اعتراض آخر على الجواب أيضًا، محصله أن توجيه الملابسة بما ذكره، وإن كان يصحح اعتبارها فيما إذا كان الفعل من جنس المقروء؛ إذ يمكن اعتبار أحدهما حينئذٍ جزء لكنه لا يطرد في غيره مثل الأكل والذبح، وفيه إشارة إلى أن ما تضمنه كلامه سابقًا من الجواب أولى لكونه مطردًا في جميع الأفعال، وهذا الاعتراض والذي قبله موردهما اعتبار الجزئية كما أن الاعتراض المذكور بقوله: «واندفع ما أورده بعض الفضلاء... إلخ» مورده ذلك أيضًا.

(قوله: وما قيل: إن التلبس... إلخ) اعتراض آخر مورده أيضًا اعتبار الجزئية، حاصله: إن اعتبار جزئية أحدهما لا يناسب ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة دون الاستعانة.

قال السيد في حواشي «الكشاف»: إذا حملت الباء على المصاحبة والمعية كانت أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل لاسم الله منها، إذا جعلت داخلة على الآلة. انتهى.

فتصوير المعترض كلامه في البسملة إنما هو على سبيل التمثيل، فإن المقصود من التلبس بالحمدلة مصاحبتها في تمام الفعل، فكان المناسب للمحشي أن يقتصر على الجواب الثاني المذكور بقوله: «على أن استلزام الجزئية... إلخ» كما لا يخفى، فتأمل.

(قوله: ولا مدخل في هذا) أي: التبرك للجزئية، فيكون الخروج أيضًا عن التبرك؛ إذ الخروج والدخول متنافيان، فمدخلية أحدهما في التبرك توجب إباء الآخر، وظاهر أن مناط التبرك بهما مجرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه.

(قوله: قال المحشي المدقق... إلخ) اعلم أن المدقق بعد أن قرر الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة، وأجاب عنه بارتكاب التأويل الذي نقله عنه المحشي سابقًا، قرر نظير هذا الاعتراض على تقدير الملابسة، وأجاب عنه

بهذا التأويل الذي نقله المحشي ها هنا، وعند الكلام على جواب الخيالي،
قال: ينبغي أن يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه.

ومحصله: إن شمول الملابسة لذكر التسمية قبل الابتداء مبني على أن
معنى ملابسة الابتداء بها أن المبتدئ في الفعل كان قد تلبس بالتسمية، فالتأويل
إنما يحتاج إليه بالنسبة لملابسة الابتداء للتسمية، لا بالنسبة لملابسة المحصلة
لإمكان اعتبارها جزءًا، فإن الملابسة عليه تكون حقيقية، فما نقل عنه من أنه لا
حاجة على هذا التأويل إلى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية
مدفوع بأن اعتباره؛ لأن الملابسة عليه تكون حقيقية، فلا ينبغي العدول عنه ما
أمكن، وإن كان ارتكاب التأويل في الموضع يغني عن اعتبار الجزئية.

ثم اعترض المدقق نفسه على الخيالي بأن قوله: "بلا فصل" لا حاجة إليه
حينئذٍ حيث ارتكبنا هذا التأويل الذي لا مبني عليه بناءً على أن الملابسة لا
تكون بمعنى الاتصال، بل بمعنى المصاحبة والمقارنة، هذا تقرير كلام
المدقق، وهو مبني على اعتبار الملابسة بالنظر إلى المبتدئ كما يشير إليه
عبارة التأويل، لا إلى الابتداء أو المبتدأ به؛ إذ لا معنى لتسمية ملابستهما
للبسملة، فإن تحققهما إنما يكون بعدها.

وقول المحشي: "الاتصال به" أي: الاتصال وقوع الملابسة بها في الابتداء
زيادة على عبارته لا حاجة إليه بعد التأويل، فهو نظير قوله فيما تقدم: بعدم
تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما، وقد علمت ما فيه، وما قيل: إنه جواب عما
يقال: كيف يكون وقوع الملابسة بهما قبل الابتداء معنى لكون الابتداء
ملابسًا لهما. انتهى، ففيه أنه لا يتوجه هذا السؤال بعد بيان أن الملابسة هي
ملابسة المبتدئ؛ فتأمل.

(قوله: ولا يخفى... إلخ) محصله: أن كلام الخيالي مبني على أن
اتصال الشيء بآخر من غير تخلل ثالث من الملابسة، وحيث إنه لا مانع منه
كما علمت من كلام السيوطي، فلا وجه إلا لارتكاب هذا التأويل، ثم
الاعتراض بأن قوله: "بلا فصل" لغو لا حاجة إليه، والمعنى لتطويل هنا
تخليط أعرضنا عنه، والله أعلم.

(قوله: ويمكن أن يوجه... إلخ) أي: يمكن تقرير كلام الخيالي بغير ما ذكره المدقق، بحيث يكون الملابسة معناها المصاحبة بأن يراد من الآن في قوله: «فيكون آن الابتداء... إلخ» الزمان من استعمال اسم الجزء في الكل بناء على أن الزمان مركب من الآنات كما صرح به المحشي ها هنا، والتحقيق أن الآن حد مشترك بين أجزاء الزمان والزمان مركب من أزمنة لا نهاية لها، فالآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالقياس للخط، فإطلاقه على الزمان لما بينهما من اللزوم، وإنما كان زمان لابتداء زمان التلبس بهما؛ لأن آن الابتداء آن التلبس بهمزة الحمدلة وهو متصل بآن التلبس بآخر البسملة الذي يعتبر تلبيسًا بها، فإذا اعتبرنا هذين الآنين جزئي زمان كان ذلك الزمان زمان التلبس بهما، وهو بعينه زمان الابتداء، ولا معنى للمصاحبة إلا المقارنة في زمن واحد.

(قوله: فيكون الزمان الذي فيه الابتداء) قيل: لقائل أن يمنع كون الابتداء زمانيًا، بل الظاهر أنه آني على أن هذا القول منافٍ لقوله: لأن آن الابتداء الذي هو بعينه آن التلبس بالتحميد؛ لأن ذلك القول صريح في أن الابتداء آني. انتهى.

وفيه أن اعتبار الشيء الآني زمانيًا؛ بمعنى: واقعًا في زمان لا ينافي كونه آنيًا بل لا ينافي كونه بريئًا عن الزمان، والآن كما في قولك: «الله موجود في الزمان وقبله وبعده» وإنما المنافي لكونه آنيًا أن يكون زمانيًا؛ بمعنى: انطباق الزمان عليه بحيث يكون مقدارًا له كما صرحوا به.

(قوله: لكن قوله: نعم... إلخ يأبي... إلخ) أما أولاً فأما ذكره في توجيه إبائه عما ذكره المدقق من أنه يدل على أن الملابسة قسمان:

أحدهما: الاتصال من غير فاصل ولا مصاحبة، فلا يصح توجيهه على أن التلبس مبناه المصاحبة.

وأما ثانيًا: فلأن كلام الخيالي صريح في جعل ذكر البسملة قبل الابتداء بلا فاصل ملابسة للابتداء، ولا معنى لكون الشيء قبل آخر إلا أن للمتقدم زمانًا يغاير زمان اللاحق ضرورة التغاير بين قبل وبعد، ومع هذا كيف يعتبر اتحادهما في زمان واحد، اللهم إلا بتكلف بعيد، وللإشارة إلى أن الإباء هنا من جهتين ترك التعرض لبيانه.

(قوله: يعني أن الباء في قوله... إلخ) اعلم أن لفظ الصلة تطلق بمعنى صلة الموصول، وتطلق بمعنى الكلمة الزائدة، وبمعنى الحرف الذي يكون واسطة في تعدية الفعل أو شبهه إلى المجرور، سواء تمحض الحرف لمعنى التعدية كما في: «ذهبت بزيد» أو دلَّ على خصوصية كالاستعلاء في «على» والتجاوز في «عن»، والظرفية والملابسة والإلصاق إلى غير ذلك.

وتطلق الصلة بمعنى أخص من هذا، وهو الحرف المتمحض للتعدية من غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملابسة والاستعلاء مثلاً، وإذا أطلقت الصلة في مقابلة الملابسة مثلاً أريد منها المعنى الأخير، ومقتضاه أن تكون هنا لمحض التعدية، ولما كان هذا مخالفًا لما تشعر به عبارة المحشي من صحة أن تكون الباء في الاحتمال الأول ظرفية احتاج إلى صرفه عن ظاهره.

ومحصله: إن المراد من الصلة ما قابل باء الملابسة، وهي ما يوصل معنى الفعل أو شبهه إلى المجرور سواء دلت على خصوصية غير الملابسة كالظرفية، أو تمحضت لمعنى التعدية، وهذا المعنى أخص من الثالث وأعم من الرابع، وسره أن المراد من الصلة ها هنا معناها اللغوي، كما أشار إليه بقوله: «مأخوذ من وصلت الشيء إذا ربطته به» وبهذا ظهر سر قوله: «يعني» واندفع عنه ما قيل: لا يصح كون الباء للظرفية حين كونها للإيصال الذي هو معنى التعدية؛ إذ تغاير المعنيين أمر ظاهر، فهذا التعميم حين كون الباء غير صحيح. انتهى.

فإن مبناه على اعتبار الصلة بمعناها الرابع، وتعلم أيضًا أن ما أجيب به عن هذا القيل من أن مراد المحشي جواز كون الباء للظرفية حين كون الظرف لغوًا لا حين كونها للإيصال، فيكون هذا توجيهًا آخر لعبارة الشارح غير ما ذكره الخيالي من بناء الفاسد على مثله.

(قوله: كما يشعر به عبارة المحشي) أي: عبارته المنقولة عنه فيما سيأتي حيث قال: والمناسب ها هنا من معاني الباء معنى الإلصاق، أو معنى الظرفية والملابسة من قبيل الإلصاق. انتهى.

فإنه يفيد أن **المعنى الأول** في المنقول عنه هو المذكور بقوله: «ويحتمل

أن يكون للملابسة» **والمعنى الثاني** هو الأول، وعبارة بعضهم: ثم إن باء الصلة هنا بمعنى «في» على ما أشار إليه فيما نقل عنه. انتهى.

وهي مؤيدة لما قلنا، وتوهم بعضهم خلافه، فقال: المشعر بذلك من عبارة المحشي ليس إلا قوله: «عدم شركة الغير في جلال الذات» وأنت تعلم أنه لا إشعار لهذا القول حين كون الباء للإيصال والتعدية بكونها للظرفية، بل عدم شركة الغير في جلال الذات ما لمعنى الباء حين كونها للإيصال لا معناها الصريح، ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة المأخوذة في بيان المعنى كون الباء للظرفية. انتهى.

فإنه مبني على أن مراده عبارة المحشي في قوله: «فمعنى التوحد بجلال... إلخ» وليس كذلك ولو سلم فإنما ندعي الإشعار، وهو الدلالة الخفية لا الظهور فضلاً عن اللزوم، ولا خفاء أن المتبادر في مقام بيان المعنى أن يكون مطابقًا حال التركيب، فلما وقع التعبير بكلمة «في» موقع الباء كان مشعرًا بأنها للظرفية.

(قوله: أو للإلصاق) أراد به معنى التعدية المحضة كما في: «ذهبت بزيد» و«سطوت بعمر» وبناء على ما قيل: إن الإلصاق معنى لا يفارق الباء في جميع مواردها، فيكون المراد به مطلق الارتباط لا ما هو أخص من ذلك الذي هو قسم من معنى المصاحبة؛ أعني: ارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل، سواء اشتركا في نفس العامل كما في: «اشتريت الفرس بسرجه» أم لا كما في: «مررت بزيد» فإن زيدًا ليس بمار، فإنه بهذا المعنى معنى باء الملابسة الآتي، والظرف عليه مستقر، فتأمل.

(قوله: وهذا هو الظاهر... إلخ) بيان لقول الخيالي: الظاهر أن الباء صلة التوحد، محصله إنما كان احتمال الصلة ظاهرًا بالنسبة لاحتمال الملابسة؛ لأن صيغة التفعل عليه لا تحتاج إلى تكلف؛ إذ هي عليه بمعنى الاستفعال، كأن المتوحد بالرأي طلب القلة؛ أي: الوحدة ولم يرضَ بشركة غيره له فيه، وأنت خبير بأن الاحتمال الثاني يمكن أن تحمل فيه صيغة التفعل على معنى الطلب، ولذا قال المحشي المدقق: واعلم أنه قد يكون التفعل بمعنى الطلب نحو: تكبير وتعظيم؛ أي: طلب أن يكون كبيرًا وعظيمًا، وفيما

نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى، ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه إياها ذاتًا، فالاحتمالان سواء، فالأولى توجيه الظهور بأن الباء عليه تكون ظرفًا لغوًا متعلقة بالمذكور بخلافها على الثاني.

فإن قلت: يرجح الاحتمال الأول أيضًا بأن إضافة الجلال عليه تحتمل الوجهين، وفي الاحتمال الثاني فائدة الرد على المعتزلة بخلاف احتمال الملابسة؛ ولذا لم يتعرض له المحشي الخيالي فيما سيأتي؛ لأن في قولك: «المتوحد حال كونه ملابسًا للذات الجليلة» ملابسة الشيء لنفسه.

قلت: ممنوع، فإن التغاير الاعتباري كافٍ في الملابسة بأن يراد من الذات الجليلة هي من حيث اتصافها بالجلال، أو يراد من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية في كلا الموضعين سلمنا، لكن فائدة الرد على المعتزلة حاصلة على الاحتمال الثاني أيضًا، فإن معنى المتوحد عليه المتصف بالوحدة الذاتية أو الكاملة، وهي إن كانت بمعنى عدم وجود النظير ذاتًا وصفة وفعلاً فظاهر، وإن كانت بمعنى عدم انقسام الذات أفادت الرد لزومًا؛ لأن مذهب المعتزلة يستلزم انقسام الذات كما بُيِّن في موضعه، سلمنا عدم حصولها لكن في الاحتمال الثاني فائدة هي التصريح باتصافه تعالى بجميع الصفات، فإن المتوحد فيه الاتصاف بالوحدة.

وقولنا: «ملابسًا بجلال الذات» فيه الاتصاف بصفات السلوب التي هي معنى الجلال، وكمال صفاته فيه الاتصاف بالصفات الثبوتية، بخلاف الاحتمال الأول فإن منطوقه اتصافه تعالى بالوحدة في الجلال أو الذات الجليلة.

فإن قلت: إذا كان للوحدة معنيان عدم شركة الغير وعدم القسمة، فلِمَ اقتصر الخيالي في البيان على الأول؟

قلت: لإطراده على احتمالي الإضافة بخلاف المعنى الثاني، فإنه وإن صحَّ اعتباره في إضافة الصفة إلى الموصوف، ويحصل الرد لزومًا كما أشرنا لا يمكن اعتباره في الاحتمال الأول؛ إذ جلال الذات سواء كان بمعنى العظمة، أو بمعنى سلب صفات النقص فيه الانقسام؛ إذ ما به العظمة منقسم وصفات النقص متعددة فيتعدد سلبها.

(قوله: من غير ملاحظة الثبوت... إلخ) في التعبير بالثبوت إشارة إلى أنه المراد من الصيرورة كما سيأتي، وفي هذا إشارة إلى أن الاحتمال الثاني كما قابل الأول بما سيذكره من اعتبار الملابسة وعدمها، ولغوية الظرف واستقراره، قابله باعتبار الثبوت بدون صنع أو الكمال فيه دون الأول، وفي نفيه الملاحظة دون الوجود إشارة إلى أنهما لازمان للاحتمال الأول؛ لأن من انفرد بجلال الذات أو الذات الجليلة يلزم أن يكون واجب الوجود، فلا يكون للغير مدخل في انفراده بالجلال، ويكون ثبوته له على وجه الكمال، ولهذا قال: وإن أمكن اعتبارهما، ولم يقل: وإن أمكنا.

قيل: وفي إمكان اعتبارهما منع، ووجهه أن التوحد بالجلال، وإن أمكن اعتبار الكمال فيه لا يمكن اعتبار الثبوت بدون صنع ضرورة أن للذات مدخلاً فيه، وجوابه: إن المراد من الغير من عدا الذات؛ أعني: المخلوقين.

وقوله: «لأنه خلاف الاستعمال» علة لنفي الملاحظة.

وقوله: «ولا يقصد فيه معنى... إلخ» بيان لما نقل عنه.

(قوله: نقل عنه فعلى هذا فيه رد... إلخ) اعلم أن من نفى الأحوال يقولون: المخالفة بين ذات الله تعالى وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لأمر زائد عليه، وهو مذهب الأشعري وأبي الحسن البصري، فإنهما قالا: المخالفة بين كل شخصين موجودين إنما هي بالذات، فليس بين أفراد الإنسان مثلاً اشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الذاتيات، بناء على أن وجود كل شيء عين حقيقته، وليس هناك وجود مطلق.

ومن أثبت الأحوال بما فيهم قدماء المتكلمين كالباقلاني وإمام الحرمين قالوا: إن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة، وإنما تمتاز عنها بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة؛ أي: الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين، وزاد أبو هاشم الامتياز بحالة خامسة موجبة لهذه الأربعة؛ أعني: الإلهية.

ومن أدلة المذهب الثاني: إن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه، وأيضًا فنحن نجزم بالذات مع التردد في

الخصوصيات من كونه واجبًا أو ممكنًا جوهرًا أو عرضًا، وأيضًا قولنا: المعلوم إما ذات أو صفة حصر عقلي، فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك.

وقد أجاب نفاة الأحوال عن تلك الأدلة، ولهم أيضًا أدلة على بطلان مذهب المثبتين منها لو شاركه غيره في الذات، والحقيقة لخالفه بالتعين، فإن المشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا، ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم التركيب في هوية كل منهما، وهو ينافي الوجوب الذاتي.

ومنها: إن اختلاف اللوازم دليل اختلاف الملزومات، وهذا الدليل هو المشار إليه بجعل الإضافة على نهج حصول الصورة، وتوضيحه أنه إذا لم يكن للذات شريك في جلال ذاته وكمال صفاته وجب ألا يكون له شريك في ذاته، فيكون العلم بانفراد ذاته من جهة جلال ذاته وكمال صفاته، فأضيف الجلال إلى الذات؛ ليكون الرد بطريق الاستدلال كما هو قانون الرد على الخصم بخلاف ما لو قيل: المتوحد بذاته، فإنه ذكر للدعوى فقط، ومثله حصول الصورة لما كان العلم هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقًا، أو من حيثية أخرى أضافوا الحصول إليها.

ومن هنا يتبين أنه يمكن أن يعتبر في الاحتمال الأول فائدة الرد المذكور، وأنت بعد هذا تعلم حال ما تبجح به بعضهم هنا حيث قال: الذي يخطر بالبال أن ما ذهب إليه قدماء المعتزلة مبني على ما ذهب إليه الصوفية من وحدة الوجود في الكل، وانبساطه على هياكل الموجودات، وإنما الامتياز بأحوال القوابل وأوصافها، فالخيالي أشار إلى الرد عليهم بأن ذاته تعالى متمايزة عن سائر الممكنات وجودًا وأوصافًا، فالمراد بقوله: «في تمام الماهية» هو الوجود الحق، وإلا فكيف يتصور من عاقل أنه يزعم أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية الكلية، فيلزم انقلاب الحقائق بعضها إلى بعض، وذلك محال قطعًا. **انتهى**، فتأمل!

(قوله: قدماء المعتزلة) علمت عدم اختصاصهم بهذا المذهب.

وقوله: «في تمام الماهية» أي: الماهية الكلية كما هو صريح كلام الفريقين، فحمله على معنى الوجود صلح من غير تراضٍ.

(قوله: قال بعض الفضلاء... إلخ) هو المولى عصام الدين، وحاصله: إن الذات تطلق بمعنى ماهية الشيء، ويرادفه الحقيقة والجوهر، وتطلق بمعنى ما يقابل الصفة والتوحد بالذات إنما يدل على نفي المشاركة في الماهية، لو أريد من الذات الماهية، أما لو أريد ما قابل الصفة، فالتوحد فيه لا ينفي المشاركة في الماهية نظير ما قاله من أثبت المشاركة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] من أنه لنفي المشاركة في أخص أوصاف النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة.

(قوله: أقول: لا معنى حينئذٍ... إلخ) محصله: إنه لو أريد من الذات الماهية الشخصية، وردَّ عليه أن نفي المشاركة في الذات المشخصة ضروري لكل مشخص، ولا اختصاص له بذات الله تعالى، فلا يلائم ذكره في مقام المدح الذي يناسبه ذكر الصفات التي لها نوع اختصاص بالممدوح، وهذا الاعتراض وإن كان مدفوعًا بأن المراد التوحد في نوع هذه الذات المشخصة؛ أعني: ما يكون مماثلاً لها في أخص الأوصاف، والتوحد في النوع بهذا المعنى لا ينافي المشاركة في الماهية الكلية، كما علمت في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

أو أن المراد من نفي المشاركة في الذات المشخصة نفي أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتًا لغير الله تعالى، وإضافة الذات للضمير بعد ربط التوحد به، أو هي لبيان الواقع كما في قولهم: «علامة الرجل لحيته» ولا شك أن كلاً من المعنيين أمس بمقام المدح، لكن وروده أدل دليل على أن المتبادر من الذات التي اعتبر فيها التوحد الماهية الكلية؛ إذ لا يحتاج عليه إلى أحد هذين الاعتبارين، ويكفي أن يكون هذا قرينة على أن يكون المراد من الذات الماهية الكلية، ويتم الرد تأمله فإنه دقيق غفل عنه مولانا خالد.

(قوله: أي: يكون لملابسة فاعل... إلخ) يريد أن المراد من باء الملابسة الدالة على ارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل من غير

مشاركة في نفس العامل بقرينة المقابلة، كما في قولك: «آكل بسم الله» و«مررت بزيد» لا مثل: «اشتريت الفرس بسرجه» و«خرج زيد بعشيرته».

وقوله: «ظرف مستقر» جرى فيه على مختار السيد من أن المستقر ما حذف عامله وإن كان خاصًا، وإنما جعله حالاً من الضمير؛ لأن باء الملابسة بالمعنى المتقدم لارتباط الفاعل بالمجرور لا الفعل به، والحال هنا من الأحوال اللازمة كما في: «خلق الله الزرافة يديها أطول من رجليها».

وقوله: «المتصف بالوحدة» أي: ذاتًا وصفة وفعلاً كما أشرنا إليه.

(**قوله: واندفع ما قال الفاضل المحشي... إلخ**) هو المولى الخيالي.

اعلم أن بعض النحويين اختار أن الملابسة معنى عام متحقق في جميع معاني الباء والمصاحبة أخص منه، وكذا الإلصاق حقيقيًا أو مجازيًا، فتكون بمعنى مطلق الارتباط، واختار بعضهم أنها بمعنى المصاحبة، والإلصاق قسم منه كما تقدم توضيحه، وهذا البحث الذي أورده الخيالي جارٍ على الرأي الأول.

ومحصله: حيث جوزنا أن تكون الباء هنا للملابسة، فالذي ينبغي أن تكون كذلك سواء جعلت ظرفًا لغوًا متعلقًا بالتوحد، أو جعلت مستقرًا حالاً من الضمير، فلا يناسب جعل كونها للملابسة قسيمًا لكونها صلة، فقوله: «فلا يحسن جعلها» أي: جعل كونها بتقدير المضاف، وعبارة الخيالي: «فلا يحسن أن يجعل كونها للملابسة... إلخ» ولك جعل قوله: «للملابسة» حالاً من الضمير المضاف إليه جعل.

وقوله: «وإنما قلنا: ينبغي... إلخ» جواب عن البحث السابق، محصله: إن هذا البحث السابق إنما يجري على ما ذهب إليه بعض النحويين من أن الحق أن الملابسة معنى عام، فعبرنا ينبغي مراعاة لذلك القول، وكان في التعبير به دون التعبير يجب إشارة إلى الجواب عنه بأن نجري على الرأي الآخر، فإن الباء لها معانٍ كثيرة المناسب منها هنا معنيان:

الأول: معنى الظرفية، وهو ما ذكرنا في قولنا: «الظاهر أن الباء صلة... إلخ».

والثاني: الإلصاق؛ أي: ارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل، من غير إيصال معنى الفعل إلى المجرور.

ولا شك أن ملابسة ضمير المتوحد بالمجرور فرد من مطلق الإلصاق؛ أعني: ارتباط أحد المعمولين بالمجرور فيكون من قبيله، وليس مغايرًا له مغايرة كلية كالإنسان والفرس، ولا شك أن الملابسة التي تكون من قبيل الإلصاق بهذا المعنى تغاير الصلة؛ بمعنى: ارتباط التوحد بالمجرور، وتكون الباء على الأول ظرفًا مستقرًا بخلافها على الثاني، وفي التعبير بالمناسب إشارة إلى صحة جعل الباء سببية، أو للابتداء لكنه غير مناسب كون التوحد ثابتًا لله لذاته.

وبتقرير كلامه على هذا الوجه يكون وافيًا بالجواب الذي ذكره المحشي خلافًا لما توهمه، ويندفع عنه ما قيل: أنت خبير بأن ما ذكره بعيد بمراحل عما ادعاه؛ إذ لا يخفى أنه لا يلزم من كون الملابسة من قبيل الإلصاق أن يكون الباء للملابسة مطلقًا سواء كان صلة أو لا. انتهى.

ولقد زلَّ بعض الناظرين فقال: خلاصة الاستفسار عن سبب كون الملابسة شاملة للصلة، فلا يحسن جعلها مقابلة.

وحاصل الجواب أن المناسب هو معنى الإلصاق ومعنى الظرفية، ومعنى الصلة من قبيل معنى الإلصاق، ومعنى الملابسة من قبيل معنى الإلصاق، ينتج من الأول بعكس المقدمة الثانية، معنى الصلة من قبيل معنى الملابسة، فجعله قسيمًا لها ليس على ما ينبغي، ومن هذا ظهر أن ذكر معنى الظرفية لمجرد بيان الواقع، وليس له مدخل في الجواب. انتهى.

فإنه مع كونه تكلفًا باردًا يمجه من له أدنى مسكة فاسد؛ إذ ما ذكره في البيان من قبيل الشكل الثاني، وشرط إنتاجه اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلية الكبرى، ولا يرتد إلى الأول بعكس الكبرى؛ إذ لا تنعكس إلا جزئية لا تصلح كبرى الشكل الأول، هذا وقد ذكر بعض الحواشي أن قوله: «ويحتمل أن تكون للملابسة» يحتمل أن يكون معطوفًا على قوله: «يقال: توحد... إلخ» بحسب المعنى لا على قوله: «الظاهر... إلخ» فحاصل الكلام: إن الظاهر أن

الباء صلة التوحد، فحينئذٍ يحتمل أن يكون للظرفية على أن يكون التركيب مأخوذًا من قولهم: «توحد برأيه، ويحتمل أن يكون... إلخ» فعلى هذا لا كلام في حسن التقابل. انتهى.

وأنت خبير بأن هذا مع بعده، فإن الظاهر أن قوله: «ويحتمل... إلخ» هو المقابل لقوله: الظاهر أن الباء صلة لا أن المقابل محذوف يرد عليه البحث بعينه، فإن الملابسة بالمعنى العام لا يناسب جعلها مقابلة للظرفية؛ إذ باء الظرفية باء الملابسة أيضًا، ولا يمكن أن يجاب عنه بما ذكره المحشي، فإن الباء عليه تكون ظرفًا مستقرًا، بل يتعين أن يقال: إن المراد من الملابسة محض التعدية من غير دلالة على الظرفية، وحينئذٍ يرد عليه أن قولهم: «توحد فلان برأيه» يصح أن تكون الباء فيه للملابسة بهذا المعنى، فقصره على الظرفية تخصيص من غير مخصص، وأن قول الخيالي: «فحينئذٍ صيغة التفعل... إلخ» يجب ارتباطه على هذا بالاحتمالين قبله؛ إذ مآلهما واحد لا بالثاني فقط، وهو ما سيبطله المولى المحشي، والله أعلم.

(قوله: لا بد لاختيار صيغة التفعل... إلخ) جعل الفاء للتفريع كما سيصرح به، ولم يجعلها المفصحة عن شرط مقدر، وإلا لقال: أي: إذا أردت بيان نكتة اختيار صيغة التفعل على تقدير الملابسة، فصيغة التفعل على هذا التقدير... إلخ، وأشار إلى أن المفرع محذوف، وهو وجوبًا نكتة لاختيار صيغة التفعل، وأقيم قوله: «إما للصيرورة... إلخ» مقامه؛ لكونه مفصلاً له، وأن التفريع مبني على مقدمة معلومة، وهي أن اختيار البلغاء في بعض التراكيب المتوحد بدلاً عن الواحد، مع أنه أخصر منه لا بد له من نكتة.

إن قلت: كما أنه لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة على تقدير الملابسة، كذلك على تقدير الصلة، فلم اختص هذا التفريع باحتمال الملابسة؟

قلت: لما كان بيان المحشي للاحتمال الأول وافيًا ببيان النكتة؛ أعني: كون صيغة التفعل عليه للطلب كما تقدم شرحه لم يحتج إلى التفريع عليه، وهذه النكتة وإن أمكن ملاحظتها على الاحتمال الثاني أيضًا كما تقدمت الإشارة إليه، لكن أراد الخيالي ـ رحمه الله تعالى ـ بيان نكتة يمتاز بها الوجه الثاني

عن الأول؛ أعني: الثبوت بدون صنع، أو الكمال لتحقيق الفرق بينهما كما نطق به قوله فيما نقل عنه: «ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير... إلخ».

لا يقال: بيان النكتة إنما يحتاج إليه على الاحتمالين لو لم تستعمل صيغة تفعل بمعنى فعل، وليس كذلك فإنه كما استعمل أفعل بمعنى فعل نحو: «أقلت البيع» بمعنى: قلته، واستفعل بمعنى فعل نحو: «استقل» بمعنى: قل، استعمل تفعل بمعنى فعل نحو: «تحققت الأمر» بمعنى: حققته من باب قتل، ونحو: «تطهرت المرأة» بمعنى: طهرت؛ أي: انقطع دمها واغتسلت من الحيض وغيره.

ويقال: «تطهر» بمعنى: كف عن الإثم، و«توحد» بمعنى: وحد كعلم، «وكرم» أي: بقي مفردًا، و«رجل متوحد» بمعنى: منفرد، و«الله الأوحد والمتوحد» بمعنى: ذو الوحدانية، كما يستفاد هذا كله من «القاموس»، وإن لم يذكر صاحب «الشافية» أن تفعل يأتي بمعنى فعل، ففي الرضي: اعلم أن المعاني المذكورة للأبواب المتقدمة هي الغالب فيها ومما يمكن ضبطه، وقد يجيء كل واحد منها لمعانٍ أُخر كثيرة، لا تضبط؛ لأنا نقول: قال الرضي: لا بد في أقال من البيع، وأقلته من المبالغة والتأكيد، وإلا لكان زيادة الهمزة عبثًا، فإذا قيل مثلاً: إن أقال بمعنى قال، ففيه تسامح في العبارة، وإنما المراد ليس فيه فائدة زائدة سوى تقرير المعنى الحاصل، وتأكيده على طريقة قولنا بزيادة الباء في قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٦]. انتهى.

وأنت بعد تدبرك ما تلونا تعلم أنه يصح أن تكون النكتة في اختيار صيغة تفعل على الاحتمالين هو مجرد تقرير المعنى الحاصل، وتأكيده فكأنه قال في الاحتمال الأول: الذي اتصف جلال ذاته أو ذاته الجليلة بالوحدة قطعًا، وفي الثاني: الذي اتصف ذاته بها كذلك مع ملابسة جلال الذات، وربما يشير إلى هذه النكتة في الاحتمال الأول قول الخيالي: فمعنى: التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات، وأن تكون النكتة فيهما هو الطلب وتقدم شرحه، فقول الخيالي في الثاني: «إما للصيرورة بدون صنع... إلخ» ليس على

سبيل منع الخلو بل لمجرد التمثيل، وآثره لما علمت من أن غرضه بيان ما يمتاز به الاحتمال الثاني لتحقيق الفرق بينهما.

ومنه تعلم عدم صحة ما ذكره المحشي سابقًا من أن الاحتمال الثاني في حاجة إلى التكلف المذكور هذا، وذكر بعضهم أن قوله: «فحينئذٍ صيغة التفعل... إلخ» توجيه لصحة استعمال صيغة تفعل على تقدير الملابسة، قال: لأن الوحدة على ذلك التقدير صفة الذات، والتفعل قد يجيء بمعنى الصيرورة بصنع، وهو ما ذكره في «الشافية» بقوله: وتفعل لمطاوعة فعل نحو: كسرته فتكسر، وقد يجيء للتكلف نحو: تشجع وتحلم، وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى، فاحتيج إلى تجريد الصنع عن المعنى الأول، أو حمل المعنى الثاني على الكمال مجازًا.

ثم قال: والعجب من الخيالي لم يجعل التفعل على معنى الاستفعال نحو: تكبر وتعظم طلب أن يكون كبيرًا وعظيمًا مع أنه صحيح هنا بلا تكلف، وإنما خصَّ الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملابسة؛ لأنه إذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته، فتكون الوحدة صفة للجلال، فيصح معنى الصيرورة بصنع من الغير؛ لأن المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل، والذات غير الجلال لا بمعنى الغيرية المصطلحة عند الأشاعرة، وهو إمكان الانفكاك بل بمعنى: الغيرية اللغوية، وفيه بحث؛ لأنه إذا كان معنى الإضافة الذات الجليلة يحتاج إلى ما ذكره أيضًا، فلا وجه لتخصيص التفريع بالملابسة. انتهى كلامه.

وفيه: إن صحة استعمال تفعل لا خفاء فيه، وعدم صحة اعتبار الصيرورة بصنع أو التكلف لا يوجبه؛ لأنهما ليسا جميع معاني تفعل، ولو أراد الخيالي ما قال لكان الواجب أن يقول: إما للصيرورة بدون صنع، وإما للكمال كما لا يخفى، وعلى تسليمه فعدم تعرضه لتوجيه الصحة يحمل التفعل على معنى الاستفعال؛ لتوضيح الفرق بين الاحتمالين، وتخصيصه التفريع بالثاني لمعرفة وجه صحة استعمال التفعل على الاحتمال الأول من بيانه السابق، وبالجملة ما ذكره المولى المحشي من أن التفريع لبيان نكتة اختيار الصيغة هو المناسب، فتأمل.

(قوله: كما في تحجر في قولهم... إلخ) أشار بهذا إلى أن قول المحشي كقولهم: تحجر الطين فيه نوع مسامحة، والمقصود كالصيغة الواقعة في تحجر الواقع في قولهم: تحجر الطين، فما في قوله كما في تحجر واقعة على الصيغة.

وقوله: «بحسب الظاهر» أي: سواء كان هناك صانع بحسب الحقيقة كما في هذا المثال، وكما في قوله: «تخمر العصير» و«تخللت الخمر» أو لا كما في توحد الله، وقصد بهذا دفع ما قاله المحشي المدقق: لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير أن الصنع غير ملاحظ فيه لا من عدم الصنع لازم فيه، كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى! انتهى، ومحصله: إن المراد المعنى الثاني كما هو الظاهر بهذا التأويل.

(قوله: ومعنى الصيرورة إلى قوله: ففي اختيار) منقول عن الخيالي، والمعنى الأول في الترديد مجازي للصيرورة، وحقيقتها المعنى الثاني كما صرح به المدقق، وحاصله: إن أريد من الصيرورة في قولنا: «للصيرورة بدون صنع» مطلق الكون والاتصاف مجازًا لعلاقة الإطلاق والتقييد، كان مبنى تفعل حقيقة مطلق الكون، فلا إشكال في استعماله في جانب الله، والتجوز إنما هو في لفظ الصيرورة الواقع في البيان، وإن حملت الصيرورة على معناها الحقيقي كان معنى تفعل حقيقة التحول من حال إلى آخر، فلا بد في استعماله في جانبه تعالى من التجوز المتقدم، فالتجوز في تفعل المسند إليه تعالى، ولفظ الصيرورة على حاله.

إن قلت: الصيرورة بدون صنع كيف يتصور فيها هذا الترديد، والكون مع الانتقال يستلزم الحدوث، وهو لا يكون بدون صنع.

قلت: إن أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فمسلم ولا يقيد، وإن أردت بحسب الظاهر فممنوع، تأمله فإنه نفيس.

(قوله: إشارة إلى أن اتصافه... إلخ) عبَّر هنا وفيما سيأتي بالإشارة للدلالة على أن المعنى الذي امتاز به المتوحد عن الواحد لم يدل عليه بصريح العبارة؛ إذ هو مستفاد من الهيئة، وهي مشتركة بين معاني كثيرة، فيكون هناك خفاء في الدلالة على المعنى المقصود، وعلى هذا فقوله: «ليس للغير مدخل

فيه» بعد قوله: «من ذاته» للدلالة على أن المعنى الإشاري عدم مدخلية الغير، وأما أن الوحدة من الذات فلأنه الواقع، ويصح أن يكون التعبير هنا بالإشارة للدلالة على أن إفادة الصيغة للمعنى المقصود؛ أعني: كون الوحدة من الذات فيه خفاء؛ إذ المستفاد منها عدم مدخلية الغير، وإما إن الوحدة من الذات فبمعونة القرينة، وعلى هذا فقوله: «ليس للغير... إلخ» تأكيد لما قبله.

(قوله: أي: اختاره على كافة... إلخ) أي: أراد حصول التورع ليتصف به، وهو إشارة إلى الفرق بين تفعل التي للتكلف ونحو تجاهل وتغافل.

قال الرضي: معنى «تغافلت» أظهرت من نفسي الغفلة التي هي أصل تغافلت، فتغافل على هذا؛ لإيهامك الأمر على من تخالطه، وترى من نفسك ما ليس فيك منه شيء أصلاً.

وأما تفعل في معنى التكلف نحو: تحلم وتمرأ، فعلى غير هذا؛ لأن صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل ويريد حصوله فيه حقيقة، ولا يقصد إظهار ذلك إيهامًا على غيره أن ذلك فيه، وفي تفاعل لا يريد ذلك الأصل حقيقة، ولا يقصد حصوله له بل يوهم الناس أن ذلك فيه لغرض له. انتهى.

(قوله: وهذا محال في ذاته... إلخ) أشار به إلى أن ضمير استحال يعود إلى التكلف كما هو الظاهر خلافًا لما جرى عليه الحلبي كما سيأتي، وأن المراد من شأنه ذاته تعالى.

(قوله: فوجب أن يحمل على لازمه... إلخ) حاصله: إن معنى هيئة تفعل مطابقة هو التكلف والمعاناة، وهو يستلزم أن يكون الفعل الذي هو مدلول المادة كاملاً في الغالب؛ ليكون كماله باعثًا على المعاناة، وإن كان من غير الغالب قد لا يكون فيه كمال، بل يكون من الأفعال العادية نحو: تسمع وتبصر، أو يكون من الأفعال المذمومة نحو تشجعت على الضعفاء، فليس المراد اللزوم المنطقي؛ أعني: امتناع الانفكاك بل التبعية في الجملة، فعلاقة المجاز لزومية الكمال، وفي المنقول عن الخيالي توجيه المناسبة بأن كل كمال لا يحصل إلا بالتكلف. انتهى، وهو يفيد أن العلاقة الملزومية ومراد المتبوعية في الجملة، فلا يتوجه عليه النقص بكماله تعالى.

(قوله: المعنى الأول من فروع التكلف... إلخ) اعلم أن المذكور في كلامهم من معاني تفعل أنه لمطاوعة فعل سواء كان للتكثير نحو: قطعته فتقطع.

أو للنسبة نحو: قيسته فتقيس، ونزرته فتنزر، وتممته فتتمم؛ أي: نسبته إلى قيس ونزار وتميم، فانتسب.

أو للتعدية نحو: علمته فتعلم.

وللتكلف نحو: تشجع وتحلم.

وللاتحاد نحو: تردى الثوب وتوسد الحجر.

وللتجنب نحو: تأثم وتحرج؛ أي: تجنب الإثم والحرج.

وللعمل المتكرر في مهلة نحو: تجرعت الماء؛ أي: شربته جرعة بعد جرعة.

ولمعنى استفعل؛ أعني: الطلب نحو: تنجزته؛ أي: طلبت نجازه؛ أي: حضوره والوفاء به.

والاعتقاد نحو: تعظمته؛ أي: اعتقدت فيه أنه عظيم وتكبر؛ أي: اعتقد في نفسه أنها كبيرة.

قال الرضي: والأغلب في تفعل معنى صيرورة الشيء ذا أصله كتأهل وتألم وتأسف وتأصل؛ أي: صار ذا أهل وألم وأسف وأصل، وقد يجيء لصيرورة الشيء نفس أصله نحو: تزبب العنب؛ أي: صار زبيبًا، ومثله تخمر العصير وتخللت الخمر.

وبالجملة: لم يذكروا من ضمن معانيه صيرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير، حتى قيل عليه لم يشهد بصحته نقل ولا دلَّ عليه استعمال، و«تحجر الطين» لم يثبت من العرب، والمستعمل «استحجر الطين» صار حجرًا، نعم في «القاموس»: تحجر اتخذ له حجرة، وفي كلام الحكماء والأطباء: «تحجر الماء» و«تحجر المادة» يريدون به حصول أصل الفعل للفاعل على التمثيل وتدرج، فيكون من فروع معنى العمل المتكرر في مهلة نحو: «تجرعت الماء»، وتكون وتولد يمكن أن يكونا من قبيل تحجر الماء والمادة، على أن في

«المصباح» تكون مطاوع كونته فتكون، فيكون من المعنى المذكور أولاً في كلامهم.

وفيه تولد شيء من آخر نشأ عنه فيكون بمعنى فعل كما أشرنا إليه فيما سبق، فأراد الخيالي بقوله: «المعنى الأول من فروع... إلخ» توجيه صحة استعمال تفعل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع.

ومحصله: إن هذا المعنى لم يذكره أرباب اللغة؛ لأنهم بصدد ذكر المعاني الحقيقية؛ إذ لا سبيل إليها إلا معرفة الأوضاع بخلاف المجازيات، فإن مناط أمرها على وجود العلاقة المعلوم اعتبارها، ومعنى الصيرورة لم نذكره على أنه معنى حقيقي بل مجازي متفرع على معنى التكلف مثل معنى الكمال سواء.

ووجه التفرع أن التكلف على ما في بعض شروح «الشافية» معناه: إن الفاعل يتعافى ذلك الفعل ليحصل بمعاناته، وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصفًا بالفعل بصنع منه وبلا عمل من الغير، فأطلق عن اعتبار الصنع من الفاعل، وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير، ثم اعتبر معه عدم الصنع من الفاعل أيضًا، فتحصل المعنى الأول، وهذا المعنى متبادر إرادته من قولهم: تحجر الطين.

وقد ذكر السيد الشريف على ما قيل هذا المثال في حواشيه على «الكشاف» فيحمل ما وقع في كلام الأطباء عليه حيث كان متبادرًا، ومما يؤيده قول الفقهاء: وإذا تخللت الخمرة طهرت يريدون صارت خلاً بنفسها من غير مدخلية الغير، ويمكن أن يكون من هذا المعنى تكون وتولد.

وبتقرير المقام على هذا الوجه يندفع عنه الاعتراض الذي ذكرناه أول الكلام، فإن المعنى المجازي لا يحتاج إلى دليل سوى وجود العلاقة المعتبرة وقد علمتها، والظاهر من ذكر السيد تحجر الطين واستعمال الحكماء له أنه مستعمل في كلام العرب، وقد ساقه المحشي مساق التمثيل لا الاستدلال، فلا يضره احتماله معنى آخر، وكذا تكون وتولد، وينكشف لك أن معنى قوله: «للصيرورة بدون صنع» أي: لا من الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في

المثال، **وأنه قال: «ومنه التكون والتولد»** ولم يقل: وكقولهم: تكون وتولد لعدم تبادر هذا المعنى فيهما، وقد قررنا الفرعية بغير ما ذكره المحشي كما سيتضح لك، ويعد اللتيا والتي فيه نظر، فانتظر.

(قوله: وإنما قابله به ها هنا... إلخ) هذا هو الدافع للقليل الآتي، وحاصله: إن معنى الصيرورة... إلخ، حيث كان من المعاني المجازية المتفرعة على التكلف، فكان المناسب أن يقتصر على معنى التكلف، ثم يفرع عليه معنى الصيرورة كما صنع في معنى الكمال.

ومحصل الدفع: إنه جعل معنى الصيرورة مقابلاً معنى التكلف، ولم يذكره مفرعًا عليه؛ لأنه اعتبر فيه عدم الصنع من الفاعل، فلا يجامع معنى التكلف؛ إذ فيه الصنع منه، فكان بهذا بعيدًا عنه تمام البعد، فكأنه غير متفرع عنه بخلاف معنى الكمال لم يعتبر فيه ما يوجب عدم مجامعته لمعنى التكلف، واغتر بعضهم بظاهر قوله: لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف، فوجه الفرعية بجعل المعنى الأول جزئيًا للتكلف؛ إذ هو حصول الفعل مع مشقة وتعب سواء كان بصنع أو بدونه، والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى، فيكون من فروعه وجزئياته. انتهى.

وهو فاسد فإن الصيرورة بدون صنع صحَّ اعتبارها في جانب الله تعالى، بخلاف معنى التكلف لاستحالة المشقة والتعب، فكيف يتصور أن يكون جزئيًا منه تدبر فيه دفع لما قيل... إلخ، علمت محصل القيل ودفعه.

(قوله: ولعل وجه الفرعية... إلخ) محصله: إن التكلف معاناة الفاعل أمرًا لم يكن حاصلاً حتى حصل، وهو يستلزم صيرورة الفاعل وانتقاله من حالة عدم الفعل إلى حالة حصوله، فاستعملنا صيغة في ذلك اللازم مطلقًا سواء كان بدون صنع أو به لعلاقة الملزومية، ثم استعملناها في الصيرورة بدون صنع لعلاقة الإطلاق والتقييد، فيكون منه المجاز على المجاز، ولو لم نعتبر الاستعمال في مطلق الصيرورة بل مجرد الإطلاق كان مجازًا بمرتبتين.

وغير خافٍ عليك أنه لا وجه حينئذٍ لجعل المعنى الأول متفرعًا على خصوص معنى التكلف؛ إذ كثير من معاني تفعل متجددة تستلزم صيرورة الفاعل

من حال إلى آخر، ويلوح منه أن استعمال تفعل في معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التكلف، وهو في غاية البعد إن لم يكن باطلاً، وعبارة الرضي المتقدمة كالصريح في أنه استعمال أصلي، وحينئذٍ فليت شعري لـمَ لم يجعل المعنى الأول من فروع مطلق الصيرورة بدلاً من تكلف التكلف؟! فالمناسب توجيه الفرعية بما قدمنا، ولقد ركب شططًا من قال: معنى قوله: «مطلقًا» أي: غير مقيد بكونه من حال إلى حال، وأما التقييد بكونه بدون صنع، فهو معتبر كما سيصرح به بقوله: «لكن اعتبر معها... إلخ». انتهى.

نعم لا بد من اعتبار التجريد عن معنى بالانتقال من حال إلى حال لكنه شيء آخر.

(قوله: وهو الأغلب... إلخ) أي: معنى الصيرورة مطلقًا هو الأغلب في استعمال صيغة تفعل كما هو صريح قول الرضي المتقدم: «الأغلب في تفعل معنى صيرورة... إلخ» فما قيل؛ أي: في استعمال صيغة التكلف غير صحيح، ثم يتبادر من كلامه أن المعنى الأغلب الصيرورة سواء كانت صيرورة الفاعل ذا أصل الفعل المستند إليه نحو: تأهل وتأصل، أو صيرورته نفس أصله نحو: تزبب وتخمر، وصريح عبارة الرضي المتقدمة أن الأغلب الأول، فتدبر.

(قوله: ولذا قدم... إلخ) قال مولانا خالد: أي: لغلبته في الاستعمال قدمه مع أن فرعيته تقتضي تأخيره، لكن الحصر المفهوم من تقديم الجار والمجرور ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون تقديمه لما فيه من الدلالة على أن وحدته تعالى من ذاته بلا دخل أحد، وهو معنى بليغ ملائم لمقام الحمد أكثر من التوجيه الثاني. انتهى.

(قوله: وبما ذكرنا اندفع... إلخ) أي: بما وجهنا به الفرعية يندفع تردد المدقق؛ إذ مبنى بحثه أن الفرعية إما بمعنى الأخذ والاشتقاق، وإما بمعنى الجزئية في الصدق كزيد وإنسان، أو في التحقق كزيد مرفوع والفاعل مرفوع، ولا يصلح شيء منهما هنا، يرشد إليه قول المدقق جوابًا عن بحثه: إلا أن يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه، وإنما عدل المحشي عن هذا الجواب إلى ما قال؛ لما يرد على جواب المدقق من أن الصنع معتبر في التكلف، وكيف

يكون التكلف بصنع منشأ للصيرورة بدون صنع، فما قيل: وجه البحث فهم المدقق أن الخصوصية المعتبرة في المعنى الأول من فروع التكليف، وكذا ما قيل: وجهه عدم فهمه العلاقة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح، فتأمل.

ثم اعلم أن المحقق الرضي قال: وليست هذه الزيادات قياسًا مطردًا، فليس لك أن تقول مثلاً في ظرف: أظرف، وفي نصر: أنصر، ولهذا ردَّ على الأخفش في قياس أظن وأحسب وأخال على أعلم وأرى، وكذا لا نقول: نصَّر ولا دخَّل بالتضعيف، وكذا في غير ذلك من الأبواب بل يحتاج في كل باب إلى سماع استعمال اللفظ المعين، وكذا استعماله في المعنى المعين، فكما أن لفظ أذهب وأدخل يحتاج فيه إلى السماع، فكذا معناه الذي هو النقل مثلاً، فليس لك أن تستعمل أذهب بمعنى: أزال الذهاب، أو عرض للذهاب، أو نحو ذلك. انتهى.

وهو صريح في أن دعوى استعمال توحد وتحجر وتكون وتولد في الصيرورة بدون صنع، واستعمال توحد في معنى الكمال بطريق الفرعية فيهما عن معنى التكلف موقوفة على استعمال هذه المواد بتلك الصيغة في معنى التكلف.

إن قلنا بأن المجاز فرع عن الحقيقة، أو على مجرد وضعها لمعنى التكلف إن لم نقل بذلك كما هو الصحيح، ولا يكفي مجرد استعمال أو وضع صيغة تفعل في أي مادة كانت على معنى التكلف، وثبوت استعمال هذه المواد في معنى التكلف غير بَيِّن ولا مبين؛ إذ المعروف من معنى توحد مجيؤه مرادف، وحد كعلم وكرم بقي واحدًا.

ويقال: توحد بالربوبية وبرأيه: انفرد، والله المتوحد ذو الوحدانية، وتوحده الله بعصمته: عصمه بنفسه ولم يكله إلى غيره، هذا ما ذكره صاحب «القاموس» «والأساس» وغيرهما، والمعروف في تكون أنه مطاوع كون، وفي تولد معنى نشأ، والمتبادر من تحجر صيرورة الفاعل نفس أصله، وكذا إثبات أن هذه المواد وضعت لمعنى التكلف من غير أن تستعمل فيه دونه خرط القتاد، ولعل هذا مصداق ما قيل، وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل يحلم

الحليم؛ أي: بلغ أقصى جهده في فعل الحلم؛ ليفيد ضربًا من المبالغة، وجعل الباء في «بجلال ذاته» للملابسة من ضيق الوطن في معرفة اللغة. انتهى.

ومن هنا ينكشف عليك أن ما ذكره المحشي المدقق، وتقدم نقله من أن التفعل يجيء بمعنى: الاستفعال؛ أي: الطلب نحو: تكبر وتعظم، وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى، ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه إياها ذاتًا. انتهى غير تام؛ إذ فيه جعل توحد بمعنى: الطلب بطريق قياسه على تكبر وتعظم؛ إذ لم يذكروا من معاني توحد الطلب.

وقولهم في «توحد برأيه»: معناه انفرد واستقل، لا يدل على معنى الطلب لما ذكره صاحب «الشافية» وغيره أن استقل بمعنى قل، وتقدمت إشارة إليه، فالصواب على تقدير الملابسة أن يكون المتوحد بمعنى: الباقي واحدًا كما ذكره الفاضل العصام، أو بمعنى: ذي الوحدانية، وهذا ما وعدناك من البحث، فخذه وكن من الشاكرين.

(قوله: أي: على تقدير أن يكون الباء... إلخ) يريد أن قوله: «يعني: التوحد... إلخ» مفرع على احتمالي صيغة التفعل على ترتيب الفعل، فقوله: «الاتصاف بالوحدة الذاتية» محصول معنى التفعل على تقدير الصيرورة، وقوله: «أو الكاملة» محصول معناه على تقدير التكلف، وفي تقريره إشارة إلى أن قوله: «مع ملابسة جلال الذات» راجع إلى المحصولين، وإلى أن معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لا أنها من صفات الذات.

وقوله: «أعني: الكون بيان للتوحد» في قوله: «وصيغة التوحد» ليجري على كل من الاحتمالين السابقين.

وقوله: «المتصف بالوحدة» أي: في الذات والصفات.

وقوله: «وهي الوحدة في الذات والصفات... إلخ» بيان للوحدة الكاملة لا لكمالها على ما وهم، فتدبر.

(قوله: وذلك؛ لأن الجلال عبارة... إلخ) حاصله: إن المحشي قصر احتمال سببية الباء على تقدير الكمال؛ لأن الظاهر عليه أن تكون الباء سببًا باعتبار الحصول لا باعتبار العلم، وأن المسبب معنى صيغة التفعل، وظاهر أن

الوحدة وإن كان لها كمال يضاف إلى الذات مثل عمومها للذات والصفات، وكونها واجبة للذات لها كمال يصح إضافته إلى جلال الذات وكمال الصفات، فإن بأزلية الذات وبقائها، وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك.

وبالجملة: بجلال الذات وكمال الصفات كالقدرة والإرادة تكمل الذات، وبكمال الذات تكمل الوحدة، ولا فرق في هذا بين أن تكون الوحدة بمعنى عدم مشاركة الغير، أو بمعنى عدم الانقسام خلافًا لما يوهمه كلام بعضهم، فيصح أن يكون جلال الذات وكمال الصفات سببًا لكمال الوحدة.

ويندفع ما قيل: إن سبب الكمال هو الذات لا وصف الجلال، ولا يصح أن يكون الجلال وما عطف عليه؛ أعني: كمال الصفات سببًا لمعنى التفعل على تقدير الصيرورة بدون صنع للمنافاة بينهما كما هو واضح، نعم لو جعلت السببية باعتبار العلم، وجعل المسبب اعتقاد أنه واحد صحَّ أن يكون الجلال والكمال سببًا على الاحتمالين في صيغة التفعل؛ إذ برهان التوحد موقوف على استحالة العجز عليه تعالى، وانتفاء الحدوث وعموم قدرته وإرادته كما لا يخفى.

(قوله: فيلزم ألا تكون ذاتية) قيل فيه: إنه اعتبر عدم مدخلية الغير في الوحدة الكاملة أيضًا، فمثل هذا المحذور يجري فيه إلا أن يقال: للوحدة الكاملة مراتب، ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة اعتباره في سائر المراتب، فلا يلزم من تفسير الوحدة الكاملة على تقدير الملابسة بالمقيد بعدم مدخلية الغير تفسيرها على تقدير السببية أيضًا بذلك، بل تفسر بما قبل القيد المذكورة.

وقد يقال: معنى «بلا مدخلية الغير في تفسير الوحدة الكاملة» بلا مدخلية غير الذات والصفات، لا بلا مدخلية غير الذات فقط كما في الوحدة الذاتية، فلا مانع من أن تكون الوحدة الكاملة التي ليس لغير الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات وكمال الصفات، وأنت تعلم أنه خلاف ما يتبادر من بلا مدخلية الغير. انتهى.

وهو مبني على أن قول المحشي: «وهي الوحدة في الذات... إلخ» تفسير لكمال الوحدة، وقد علمت جلية الأمر، فتدبره.

(قوله: قال الفاضل الحلبي... إلخ) اعلم أن المخالفة بين تحرير المولى المحشي والفاضل الحلبي من وجوه:

الأول: إن قول الخيالي: «فحينئذ صيغة التفعل... إلخ» على تحرير المحشي مرتبط باحتمال الملابسة فقط، فتقديره حينئذٍ جعلت الباء للملابسة، وعلى ما قال الحلبي بالاحتمالين جميعًا، فتقديره ما ذكره بقوله: أي: حينئذٍ تقرر أنه يجوز أن يكون... إلخ.

الثاني: إن قول الخيالي: إما للصيرورة بدون صنع على ما قال الحلبي مذكور على أنه معنى حقيقي لصيغة التفعل لغوي كالتكلف بخلافه على تحرير المحشي، فإنه معنى مراد من التفعل مثل الكمال.

الثالث: ضمير استحال على مختار المحشي يعود إلى التكلف، بخلافه على ما قال الحلبي كما أشار له في قوله: «ولما استحال حمل صيغة التفعل... إلخ».

الرابع: إن معنى الكمال على قول الحلبي متفرع إما عن التكلف أو عن الصيرورة، كما ذكره في قوله: «سواء كانت صيرورة أو تكلفًا... إلخ» وعلى رأي المحشي مجاز عن الأول فقط.

الخامس: إن قوله: «فمعنى: التوحد بجلال الذات» على تحرير المحشي مرتبط بالاحتمالين قبله؛ أعني: الصيرورة والكمال بخلافه على كلام الحلبي، فبمعنى: الكمال كما ذكره في قوله: وإذا كانت صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال، فمعنى: التوحد... إلخ.

السادس: إن قوله: «الاتصاف بالوحدة الذاتية» على تحرير المحشي محصول الصيغة على تقدير الصيرورة.

وقوله: «أو الكاملة» محصولها على تقدير الكمال بخلافه على كلام الحلبي، فإن **الأول**: بحصولها على أن تكون الباء صلة، **والثاني**: بحصولها على أن تكون للملابسة كما هو ظاهر من كلامه.

السابع: إن قوله: «مع ملابسة جلال الذات» مرتبط بالمحصولين على كلام المحشي، وبالثاني فقط على قول الحلبي، وهو واضح من كلامه.

الثامن: إن قوله: «فحينئذٍ صيغة التفعل... إلخ» على مختار الحلبي؛ لتوجيه صحة استعمال الصيغة في شأنه تعالى، وعلى ما قال المحشي؛ لبيان نكتة اختيار المتوحد دون الواحد.

ثم اعلم أن ما ذكره الفاضل الحلبي نسخ للمنقول عن الخيالي، فإنه نقل عنه في الاحتمال الأول عند قوله: «يقال: توحد برأيه... إلخ» ما نصه، ولا يقصد فيه معنى الكمال، ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات، بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارهما ها هنا. انتهى.

وهو صريح في أنه على تقدير الصلة لا يلاحظ في صيغة التفعل معنى الكمال، ويلاحظ فيها على تقدير الملابسة أحد اعتبارين، إمَّا عدم مدخلية الغير، وهو ما أفاده بقوله: «إما للصيرورة بدون صنع» وأما الكمال وهو ما ذكره بقوله: «وإما للتكلف... إلخ» فيكون قوله: «فحينئذ... إلخ» مرتبطًا باحتمال الملابسة، وتكون الصيرورة مذكورة على أنها معنى مراد من صيغة التفعل كما هو صريح ما نقل عنه أيضًا، توجيهًا لصحة الصيرورة حيث قال: ومعنى الصيرورة إن كان هو الكون والاتصاف، فلا إشكال في اتصافه تعالى به، وإن كان هو الكون مع الانتقال، فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى. انتهى، وتقدم شرحه.

وليست الصيرورة من المعاني الحقيقية اللغوية كما هو صريح المنقول عن الخيالي أيضًا حيث قال: المعنى الأول من فروع التكلف، ولهذا لم يعده أرباب اللغة مستقلاً... إلخ، ما ذكره المحشي وتقدم شرحه أيضًا، ويتضح لك من هذا أيضًا أن ضمير استحال يعود إلى التكلف؛ إذ هو المستحيل، وأن معنى الكمال متفرع عليه وحده كما هو قضية اقتصار الخيالي في توجيه التفرع المنقول عنه حيث قال: يحمل على الكمال لمناسبة بينهما؛ إذ كل كمال لا يحصل إلا بالتكلف. انتهى.

وحينئذٍ فقوله: «فمعنى: التوحد بجلال الذات... إلخ» متفرع على الاحتمالين قبله؛ ليكون بيانًا للاعتبارين على تقدير الملابسة المصرح بهما في المنقول عنه، فقوله: «الاتصاف بالوحدة الذاتية» محصول معنى التوحد على تقدير الصيرورة.

وقوله: «أو الكاملة» محصولها على تقدير الكمال، والكل على تقدير الملابسة، فقوله: «مع ملابسة» راجع للاحتمالين.

(قوله: إمَّا للصيرورة مع الصنع... إلخ) هذا المعنى هو المعبر عنه في قولهم: إنها للمطاوعة.

(قوله: فلأنه إن أريد معناه الحقيقي... إلخ) هذا الترديد إن كان في لفظ الصيرورة الواقعة في تفسير الصيغة، وردَّ عليه أن صيغة التفعل على الاحتمال الثاني حينئذٍ حقيقة في معنى مطلق الكون، فلا يمتنع استعماله في شأنه تعالى، وإن كان الترديد في صيغة التفعل، فهي على الاحتمال الثاني مجاز في معنى مطلق الكون، ولما كان التجوز في صيغة التفعل إلى معنى الكمال مصححًا استعمالها في شأنه تعالى، فليكن التجوز بها إلى مطلق الكون كذلك، وسيأتي نقل هذا عن الحلبي.

وأما قوله: «فلأن الصيرورة لا تستعمل في اللغة إلا على الحوادث» فهو خلط عظيم منشؤه اشتباه صيغة التفعل المفسرة بلفظ الصيرورة الواقعة في التفسير، ولا يلزم من انحصار استعمال الثاني في الحوادث انحصار استعمال الأول، كيف وقد جوزنا استعمال صيغة التفعل في شأنه تعالى بعد التجوز، ولا كذلك لفظ الصيرورة، فتأمل.

(قوله: أقول: لا يخفى أنه... إلخ) بيان لوجه مخالفة كلام الحلبي لظاهر كلام الخيالي، وقد علمت وجه مخالفته لحواشيه، ومعنى كونه تكلفًا محضًا أنه لا تدعو إليه حاجة.

(قوله: لا وجه حينئذٍ... إلخ) أي: حينئذٍ كان قوله: فحينئذ صيغة التفعل مرتبطًا بالاحتمالين قبله، وهذا الاعتراض مبني على ما قدمه من توجيه ظهور كون الباء صلة بعدم احتياج صيغة التفعل عليه إلى تكلف، وقد سبق أنه غير تام في نفسه فضلاً عن لزومه، وأن الأولى توجيه الظهور بكون الظرف عليه يتعلق بالمذكور بخلافه على الملابسة فبمحذوف.

وبالجملة: فاستواء التقديرين في الاحتياج إلى التكلف أو عدمه من حيث الصيغة لا يمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى.

(قوله: وأما ثانيًا فلأن قوله: فحينئذٍ... إلخ) حاصله: إنه لا يتفرع على تقرر كون الباء صلة أو للملابسة أن صيغة التفعل ينقسم معناها اللغوي الحقيقي إلى كذا وكذا؛ إذ لا مناسبة بينهما حتى يكون الأول طريقًا لمعرفة الثاني، ولا إشكال في التفريع على توجيه المحشي، فإن الباء إذا كانت للملابسة كان المقصود وصفه تعالى بالوحدة، فلا بد لاختيار الصيغة من نكتة إما الصيرورة وإما الكمال، وتقدم توضيحه.

فلئن قلت: إن المقصود بالتفريع وجوب التجوز بصيغة التفعل إلى معنى مناسب، وذكر المعاني الحقيقية توطئة لذلك، فحاصله: لما كانت الباء صلة أو للملابسة، فلا بد لصيغة التفعل من معنى به يصح استعمالها في شأنه تعالى.

قلت: لا وجه لتوسط كون الباء صلة أو للملابسة في وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى، فإن هذا يتفرع على مجرد نسبة المتوحد إليه تعالى، وإن لم تذكر معه الباء، وبما ذكرنا يندفع ما قيل: لا يخفى أنه إذ تعين كون الباء صلة أو للملابسة يتفرع عليه أن المراد بصيغة التفعل شيء مناسب لأحد معنيي الباء، وهو منحصر في الصيرورة والتكلف؛ إذ يتفرع عليهما لا على غيرهما من معاني صيغة التفعل شيء مناسب لواحد من المعنيين المذكورين للباء. انتهى.

نعم لو جعلت الفاء مفصحة عن الشرط المقدر؛ أعني: إذا تقرر أن الباء صلة أو للملابسة وأردت معرفة حال الصيغة، فاعلم حينئذٍ؛ أي: حين تقرر ذلك وإرادتك ما تقدم أن صيغة تفعل... إلخ، اندفع عن الفاضل الحلبي هذا الوجه أيضًا، فتأمل.

(قوله: وأما ثالثًا فلأن... إلخ) خلاصته: إن الخيالي قد ذكر معنى التكلف، ولم يوضحه بالمثال، وذكر المعنى المتفرع عليه؛ أعني: الكمال، وأوضحه بقوله: «كما قيل في المتكبر ونحوه».

وسر هذا أن التكلف لم يذكر على أنه معنى مراد من الصيغة فيهتم به، والكمال مراد فاهتم بتوضيحه، فمعنى: الصيرورة لو كانت مذكورة على نحو ذكر التكلف لبيان المعنى اللغوي لما كان وجه لتقييدها بقوله: «بدون صنع»

لحصول الغرض من بيان المعنى الأصلي لو لم يأتِ بالقيد، بل في ذكر القيد، ثم توضيحه بالأمثلة الثلاثة التي ذكرها خروج به عما ارتكبه في نظيره؛ أعني: التكلف، وموجب لبطلان الحصر، فإن صيغة توحد هنا يصح أن يكون معناها الاتحاد مثل الصيرورة، وأن تكون بمعنى: استفعل، ولهذا أدرج الحلبي معنى الصيرورة بصنع.

إن قلت: فلتكن كلمة «أما» في الموضعين لمنع الجمع.

قلت: ليس الغرض الحكم بالانفصال بل المقام للتقسيم، فيكون من المطالب التصورية كما هو التحقيق، ويلزم فيه ما يلزم في التعريف من الجمع والمنع، فيجب استيفاء الأقسام، فيكون في تقييد الصيرورة على تقدير أنها ذكرت لبيان المعنى الأصلي الاستدراك وإخلال الحصر ومخالفة الأسلوب، وما قيل: «لا استدراك» لأن الصيرورة بدون صنع هي التي يتفرع عليها الكمال؛ إذ الصيرورة بدونه فعل الخالق تعالى، وفعله لا يخلو عن قوة وكمال فيستلزم الكمال. انتهى.

ففيه: إن الصيرورة بدون صنع لا يلاحظ معها الفاعل بحال، وإن كان هو الله تعالى وعلى تسليمه، فالمراد من كمال الفعل ما يعده العرف كمالاً، والله قد يخلق الحسن والقبيح والخير والشر على أنك قد علمت أن الحلبي أدرج في ضمن المعاني معنى الصيرورة بصيغ، واشتغل يبين لمخالفه في شأنه تعالى، ولولا أنها مما يصح تفرع معنى الكمال عليها لما كان هناك وجه للتعرض لها، وأنت بعد هذا لا يغيب عنك حال ما قيل: «لا خلل في الانحصار» لأن المراد أن صيغة التفعل المذكورة ها هنا منحصرة في الأمرين، لا مطلق صيغة التفعل. انتهى، فتأمل!

(قوله: وأما رابعًا فلأنه... إلخ) قيل: قد عرفت أن ليس المراد ثبوت المناسبة بين مطلق الصيرورة والكمال، بل بين الصيرورة بدون صنع والكمال، وهي غير خفية. انتهى، وقد علمت فساده.

نعم، في جعل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف خفاء، والمناسب أن يكون وجهًا مستقلاً لبطلان ما ذهب إليه الحلبي.

(قوله: وأما خامسًا فلأنه... إلخ) حاصله: إن قول الخيالي: «فمعنى: التوحد بجلال الذات... إلخ» على ما قال الحلبي لبيان معنى التفعل على تقدير الصلة، وعلى تقدير الملابسة، ففيه ذكر محصولين متغايرين، كما هو قضية العطف بـ«أو» وظاهر أن الامتياز بينهما ليس من حيث معنى الصيغة؛ لأنها فيهما للكمال بل من جهة اختلاف معنى الصلة ومعنى الملابسة، فيجب في هذا المقام التعرض لشرح معنى الباء على تفسير الصلة والملابسة، مع التعرض لبيان معنى الصيغة، والكل مذكور في محله من غير استطراد.

والمحشي وإن لم يتعرض لمعنى الباء في المحصول الأول لكنه مراد له قطعًا؛ ولذا اضطر إلى التصريح به الحلبي في تقرير كلامه على ما زعم، وهذا يوجب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولاً، حيث وجب التعرض له في هذا المقام، فهلا أسقطه المحشي كما فعل في قوله: «ويحتمل أن تكون للملابسة» وهذا بخلافه على توجيه المولى المحشي كما لا يخفى، فما قيل أن قوله: الاتصاف بالوحدة الذاتية ليس بمجرده إشارة إلى التوحد على تقدير الصلة، بل هو مع ما سبق غاية ما في الباب أن المحشي الخيالي بَيَّن بعض المعنى سابقًا؛ لكونه متعلقًا بما بينه سابقًا، وبعض المعنى لاحقًا لكونه متعلقًا بما بينه لاحقًا، ولا حرج في ذلك. انتهى لا محصل له، فتدبر.

(قوله: على أن حمل قوله الاتصاف... إلخ) محصله: إن الوحدة على تقدير الصلة تكون متعدية إلى المجرور صفة له بخلافها على تقدير الملابسة، فإنها صفة للذات لا للمجرور، فلو كان الأمر كما قال الحلبي لوجب أن يقال: فمعنى: التوحد بجلال الذات اتصاف جلاله بالوحدة الكاملة، وعدم شركة الغير فيه، فإن قوله: «الاتصاف بالوحدة الذاتية» كالصريح في أن المراد اتصاف الذات بالوحدة الناشئة عنها؛ إذ لا يصح حمله على معنى اتصاف الجلال بالوحدة الذاتية؛ لأن قوله: «أو الكاملة» مع ملابسة جلال الذات لا يستقيم عليه.

وأيضًا في عطف قوله: «أو الكاملة» على قوله: «الذاتية» أدل دليل على أن المغايرة بين المحصولين من جهة اعتبار كون الوحدة ناشئة عن الذات في

الأول وكاملة في الثاني، وهو إنما يتم على ما اختاره المحشي، وأمَّا على ما قال الحلبي فمعنى الكمال ملحوظ في المحصولين؛ إذ هو معنى صيغة التفعل، وكذا معنى الذاتية إن جعل الكمال متفرعًا على معنى الصيرورة بدون صنع، فإن جعل متفرعًا على غيره كان معنى الذاتية غير ملحوظ في التقديرين، فتكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة في المحصول الأول؛ ليكون مرجع مقابلته للمحصول الثاني.

ثم تقدير معنى الكمال في الأول أيضًا؛ ليكون معنى الصيغة في المحصولين، ثم إغفال النظر عن معنى الذاتية، وعدم بيان سبب اعتباره في المحصول الأول دون الثاني مع أنهما سواء في الاعتبار، وعدمه يكون برودًا للغاية، فما قيل ليس قول الخيالي: «الاتصاف بالوحدة الذاتية» معنى كون الباء صلة بل هو معنى صيغة التفعل المحمولة على الكمال، ومعنى كون الباء صلة هو ما قرره الفاضل الحلبي بقوله: «وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجليلة» ولا برودة في ذلك. انتهى من مفاسد قلة التدبر.

(قوله: ثم قال: وأمَّا حملها) أي: صيغة التفعل.

وقوله: «على الكون المطلق» هو كالكمال متفرع على المعاني الثلاثة للصيغة، فإن لوحظ تفرعه على الصيرورة بصنع، فمعنى إطلاقه عدم اعتبار الصنع، والانتقال من حال إلى آخر، وإن لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنعٍ، فمعناه: عدم اعتبار الانتقال فقط.

وأمَّا عدم الصنع فصحيح في شأنه تعالى لا ضرورة في عدم اعتباره، وإن لوحظ تفرعه على معنى التكلف، فمعناه: عدم اعتبار المعاناة على سبيل الكلفة والمشقة، بل يراد مطلق الحصول والاتصاف المتضمن لمعنى التكلف، فما قيل: معنى كونه مطلقًا إطلاقه عن التقييد بكونه من حال إلى حال، وعن التقييد بقولنا: بدون صنعٍ، فلا يستفاد الوحدة الذاتية التي منشؤها التقييد الثاني، وهو غير معتبر، فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق، واندفع قول المحشي: «وليت شعري ما وجه أولوية... إلخ». انتهى، فهو مع قصوره فاسد.

(قوله: فيكون حقيقة قاصرة) مبني على ما جرى عليه بعض الأصوليين مثل فخر الإسلام، وأهل البيان على أن الحقيقة القاصرة؛ أعني: استعمال اللفظ في بعض معانيه من قبيل المجاز؛ إذ هو استعمال في غير الموضوع له، والحلبي قد جرى على رأيهم فلا إشكال.

(قوله: مع أن مؤداهما واحد... إلخ) حاصله: إن الكون المطلق أن لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنعٍ دلَّ على أن الواحد معناها ذات الواجب الوجود الذي هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان، فيلزم معنى الكمال لزومًا واضحًا، وإن حملت الصيغة على معنى الكمال، فالوحدة الكاملة هي ما تكون ذاتية فحال المعنيين التلازم، ولم يتعرض لاتحاد المؤدي على تقدير تفرع الكون المطلق على التكلف والصيرورة بصنع لوضوحه.

وحاصله: إنه إذا أريد مطلق الكون؛ أعني: مجرد الاتصاف بالوحدة وجب أن تكون صيغة المتوحد دالة على كمال الوحدة، من جهة زيادة مادتها على مادة الواحد كما تقدم التصريح به في كلام الرضي، فالمتوحد على تقدير الكون المطلق يدل على كمال الوحدة من جهة مادته، وعلى تقدير الكمال بصيغته فمؤداها واحد، ولبُعد مرمى كلام المحشي أخطأه سهم بعض الناظرين، فقال ما قال.

(قوله: بل الحمل على الكون المطلق أولى... إلخ) علمت ما فيه، وبتقرير هذا المقام على هذا الوجه يتجلى لك سر قوله: «تأمل» والله أعلم.

(قوله: اعلم أن الاحتمالات ها هنا... إلخ) أي: في قوله: «بساطع حججه»، ومنشأ الاحتمالات: إن فيه إضافتين إضافة ساطع إلى الحجج وفيها احتمالان، والضمير الذي أضيف إليه حجج فيه احتمالان، وهذه الاحتمالات تجري في قوله: «واضح بيناته» إذ هو بمعناه تفسير له.

وفي العصام: ولا شبهة أن الحجج هي المعجزات، والبينات الأنبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده، فإن البينة هو الشاهد. انتهى.

(قوله: بمعنى من) يعني: إن إضافة الساطع إلى الحجج من قبيل إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله من حيث تعلقه به؛ أي: المرتفع على سائر الحجج،

وبالنسبة إليها، أو الظاهر عليها ظهورًا بيِّنًا، فتكون إضافته لفظية، فكلمة «من» هذه مثلها في قولك: «زيد أفضل من عمرو» أي: زائد في الفضل بالنسبة إليه، فهي صلة بين العامل ومعموله.

وليس المراد أن الإضافة على معنى «من» كما في قولك: «خاتم فضة» كما توهمه مولانا خالد، فاعترضه بأن «من» التي تكون الإضافة بمعناها هي البيانية كما صرحوا به لا التبعيضية كما هو ظاهر كلامه الآتي في بيان المعنى، كيف وإن الإضافة هنا لفظية كما علمت، وهي لا تكون على معنى حرف من الحروف المعتبرة في الإضافة، ومن هذا يتبين فساد ما اعتذر به بعضهم من أن كلمة «من» هذه ليست بيانية ولا تبعيضية بل هي لابتداء الغاية، فالإضافة لامية لأدنى ملابسة؛ أي: الساطع من بين الحجج كما يأتي. انتهى.

ثم اعلم أن إضافة ساطع إلى الحجج كما صحَّ أن تكون لفظية يصح أن تكون معنوية على معنى اللام؛ أي: المرتفع الذي هو من حبس الحجج، كما قال العصام: إضافة الصفة إلى المعمول دائرة على اعتبار المتكلم، فإن قصد تعلق العامل بالمعمول وأضاف فلفظية، وإن قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة في الإضافة فمعنوية، فتكون الاحتمالات ستة وتتسع دائرة الاحتمال إن لوحظ أن الحجج بمعنى المشتق؛ أعني: الدوال.

فإضافتها إلى ضميره تعالى **إما لفظية**؛ أي: الدوال على أمر من أموره مثل وجوده ووحدته وألوهيته، **وإما معنوية**؛ أي: الدوال المتعلقة به، وهذا التعلق إما في ضمن دلالتها عليه تعالى، أو ضمن احتجاجه تعالى بها، أو ضمن إلهامه تعالى بها إلى النبي، وكذا إضافتها إلى ضميره ﷺ؛ أي: الدوال على أمر من أموره كالنبوة، أو التي لها به تعلق، أما في ضمن دلالتها عليه، أو في ضمن احتجاجه ﷺ بها، أو في ضمن كونه ملهمًا بها.

ولا يشكل على بعض هذه الاحتمالات أن الحجج اعتبرت مؤيدة له ﷺ، فكيف مع هذا تكون دوال على أمر من أموره تعالى؛ لأن المعجزة من حيث إنها فعل الله دالة على أمر من أموره، ومن حيث إنها خارقة موافقة لدعوى الرسالة دالة عليها، ثم الحجج على تقدير إضافتها إلى ضميره تعالى اعتبرت

نسبتها أيضًا إلى الأنبياء، بكونها مؤيدة، فتانك النسبتان إما متحدتان بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول أو لا يقصد بهما ذلك، أو مختلفتان فهذه أربعة احتمالات، وفي بعض منها عدة احتمالات، وإن أردت تفضيلها مع بيان الراجح منها، فارجع إلى ما كتبه بعض حواشي قول أحمد.

(قوله: أو إضافة الصفة... إلخ) هي كإضافة الموصوف إلى الصفة من قبيل الإضافة اللفظية التي لم يختلف فيها المعنى قبل الإضافة وبعدها، ومع هذا يكتسب المضاف التعريف إن أضيف لمعرفة، هذا مذهب الكوفيين لما ورد من نحو: جرد قطيفة وإخلاق ثياب، ومن نحو: مسجد الجامع وصلاة الأولى، ومنعهما البصريون بتأويل **الأولى** بأنها على معنى من، **والثانية** على معنى اللام كيوم الأحد.

(قوله: فإن الحجة إنما تقال باعتبار... إلخ) توجيه لتفسيره الحجج بالمعجزات مع أن الحجج أعم، وحاصله: إن الحجة تقال باعتبار الغلبة، فلها إشعار بالمعجزة التي يراعي فيها عجز الخصوم عن معارضتها، فهو من استعمال المطلق في المقيد، وذكر بعض الناظرين أنه دفع لما قيل: إن رجوع الضمير إلى الله تعالى ركيك في المعنى؛ لأن إضافة المشتق، وما في معناه إنما هي باعتبار المفهوم للمضاف، فيكون المعنى حينئذٍ المؤيد لحجج الله تعالى؛ أي: الدالة على ألوهيته، والمقصود أنه ﷺ مؤيد بالحجج الدالة على نبوته، فيختل الكلام ولا يتضح المرام.

قال: وحاصل الدفع أن الحجة إنما تقال باعتبار الغلبة على الخصم، والمخاصمة إنما هي مع الرسول لا مع الله، فيكون المراد بحجج الله المعجزات التي أعطاها الأنبياء حين مخاصمة الكفار معهم، وتكذيبهم في دعوى النبوة. انتهى.

وأنت خبير بأن الحجة إذا كان معناها ما ذكر وهي من قبيل المشتق، فحقها ألا تضاف إلا للغالب أو المغلوب أو لما فيه الغلبة، فحيث لم تضف لواحد من هذه حصلت الركة كما ادعاه القائل، ومجرد كون الحجة تقال... إلخ، لا يتبين من اندفاعه كما لا يخفى، فالصواب ما قدمناه في توجيه كلام المحشي، وإنما الذي يدفع هذا القيل أن يقال: لا نسلم أن المشتق، وما في

معناه إنما يضاف باعتبار مفهومه؛ إذ أمره دائر على اعتبار المتكلم، ولو سلمنا فلا مانع من اعتبار إضافته بالنظر لمفهومه كما أرشدناك إليه، فتذكر.

(قوله: أو المؤيد بجميع حججه... إلخ) هذا التفسير ناظر إلى الاحتمال الثاني على تقدير رجوع الضمير إليه تعالى، كما أن التفسير الأول ناظر إلى الاحتمال الأول.

وقوله: «بناء على أن الجمع... إلخ» بيان لوجه اعتباره في كل من التفسيرين جميع الحجج، وغير خافٍ عليك أن التفسير الأول موقوف أيضًا على مقدمة أخرى، وهي أن إضافة الساطع إلى الحجج إضافة لفظية من إضافة اسم الفاعل لمعموله باعتبار تعلقه بها، فإنها لو معنوية على معنى لام الاختصاص، يصير المعنى المؤيد بساطع من جنس حجج الله تعالى، وهذا لا ينافي أن يكون هناك ساطع آخر من ذلك الجنس أيد به غير نبينا.

نعم، لو ادعى الحصر بجعل «أل» في «المؤيد» للجنس أو الاستغراق بمعونة مقام المدح أفاد أعظمية آيته ﷺ، على ما فيه كما سيتضح لك، وبهذا تعلم حال بعض الاحتمالين المزيدين على كلام المحشي.

(قوله: فلو كان غير نبينا... إلخ) محصله: لو كان غير نبينا مؤيدًا بالحجة الساطعة على جميع حجج الله تعالى لم يكن نبينا ﷺ مؤيدًا بذلك الساطع، لكنه مؤيد به كما دلت عليه العبارة على الاحتمال الأول، أو لم يكن مؤيدًا بجميع حجج الله الساطعة، لكنه مؤيد به كما اقتضته العبارة على الاحتمال الثاني، فقوله: «أولاً إذ يصير المعنى... إلخ» إشارة إلى وجه المقدمة الاستثنائية على كل من التقريرين، وأنت خبير بأن هذه الملازمة غير بينة ولا مبينة؛ إذ هي موقوفة على أن ما يكون معجزة لنبي يمتنع أن يكون معجزة لغيره، ودون إثباته خرط القتاد.

فلئن قلت: إن المعجزة هي الأمر الخارق المقرون بالتحدي وعدم المعارضة، فلو كانت معجزة نبي معجزة لآخر لتحققت المعارضة.

قلت: قال في «شرح المقاصد»: المراد بعدم المعارضة ألا يظهر مثله ممن ليس بنبي، وأمَّا من نبي آخر فلا امتناع. انتهى.

فيجوز أن يكون ما أيد به نبينا مؤيدًا به غيره، كيف وقد وقع له ﷺ كثير مما وقع لغيره من الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ مثل إحياء الموتى.

إن قلت: لا نسلم أن ما وقع له ﷺ مما وقع لغيره كان معجزة له، بل هو محض كرامة كالإرهاصات، فإن المعجزة ما كانت مقرونة بالتحدي، وقصد بها إظهار دعوى الرسالة، ولم يتبين أن مثل إحياء الموتى قصد به ﷺ ذلك.

قلت: هذا لا يفيد إثبات المقدمة الممنوعة؛ إذ هو كلام على السند الأخص سلمنا الملازمة المبنية على تلك المقدمة، لكن نقول: إن الدليل غير تام التقريب؛ إذ غاية ما أفاده امتناع أن يكون غير نبينا مؤيدًا بالحجة الساطعة على كل واحد واحد من آحاد حجج الله تعالى ضرورة أنه ﷺ أيد بذاك، وهذا لا يستلزم أعظمية آية نبينا على آيات سائر الأنبياء؛ لجواز أن يكون نبي آخر أيد بمجموع من تلك الحجج الغير الساطعة، وهذا المجموع ساطع بالنسبة لآية نبينا التي هي ساطعة بالقياس لكل فرد فرد من أفراد الحجج حين أفراد هذا المجموع؛ إذ حكم الجزء كثيرًا ما يغاير حكم الكل.

ومن هذا يتبين لك أنه لا يصح التمسك في توجيه كلام الخيالي بمجرد دعوى الحصر، بجعل «أل» في «المؤيد» للجنس أو الاستغراق؛ إذ لا يلزم من كونه هو المؤيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى على الاحتمال الأول في كلامه، أو بالساطع الذي هو من جنس آحاد حجج الله تعالى على بعض الاحتمالين المزيدين، أن تكون آيته أعظم؛ لجواز أن يكون بعض الأنبياء تأيد بمجموع هو أعظم من ذلك الساطع، وكذا لا يلزم من كونه هو المؤيد بجميع آحاد حجج الله الساطعة أن تكون آيته أعظم لجواز أن تكون تلك الحجج الساطعة عشرة مثلاً، ولكن بعض الأنبياء تأيد بمجموع من غير الساطع يفوق في الدلالة على النبوة تلك السواطع اجتماعًا وانفرادًا.

ويتبين لك أيضًا مما ذكرنا عدم صحة التمسك في توجيهه بما قبل أن إضافة الساطع للاستغراق، فيكون المعنى أنه ﷺ مؤيد بجميع سواطع حجج الله تعالى، فيفيد الأعظمية؛ إذ الجمع أعظم من البعض. انتهى.

إذ ليس هناك ما يدل على أن غيره ﷺ ليس بمؤيد بذلك الجميع، وعلى تسليمه لا يفيد أعظمية آيته لما علمت هذا، وذكر بعضهم في توجيهه أن الإضافة لضمير الله كما في: «ناقة الله» و«بيت الله» تدل على تعظيم المضاف، فتقتضي أعظمية آيته، وهو ضعيف؛ إذ الإضافة حينئذٍ تدل على عظمة آيته ﷺ في حد ذاتها لا على أعظميتها من آيات سائر الأنبياء، كما لا يخفى على من ذاق حلاوة مزايا العربية، والمطلوب هو الثاني دون الأول.

لا يقال: يعتبر العظمة المستفادة من الإضافة ها هنا بالنسبة إلى آيات سائر الأنبياء بمعونة المقام؛ لأنا نقول: لو صحَّ هذا الاعتبار لصحَّ أن يشير السطوع بالنسبة إلى سائر الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ليفيد المعنى المذكور، فلم يبقَ حينئذٍ وجه لتخصيص تلك الإفادة باحتمال رجوع الضمير إلى الله تعالى، فإنها مشتركة بين الاحتمالين، وسيتضح لك أنه لم يصب كبد الحقيقة في هذا المقام غير المحشي المدقق، والعلم لله.

(قوله: لكن عبارة المحشي... إلخ) لما كان قول المحشي السابق: «فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد أن آية نبينا... إلخ» تمَّ إيضاحه على كل من التقديرين يوهم استواء تطبيق عبارة المحشي على كل من التقديرين، حيث ذكرها بعينها دفعه بهذا الاستدراك.

وحاصله: أن الخيالي يريد من الآية المفردة في كلامه الجنس، فنجري على كل من التقديرين غايته أنه عبَّر عن الجنس بالمفرد نظرًا إلى التقدير الأول، ولو نظر إلى التقدير الثاني لعبَّر بالآيات مريدًا بها الجنس أيضًا.

والسر فيه ما أفدناك من أن إضافة الصفة إلى الموصوف مما يمنعه البصريون، بخلاف إضافة الوصف بمعموله فإنه اتفاق، فيكون التقدير الأول أرجح، فلذلك أبرز العبارة على وقفه في الظاهر.

وبتقرير كلامه على هذا الوجه يندفع عنه ما عساه يقال: إن تصريحه هنا بأن عبارة المحشي لا تنطبق إلا على التقدير الأول ينافيه ذكرها بعينها في تقرير التقديرين، وأيضًا يقتضي كلامه أنه لو قال: آيات نبينا لكان موافقًا للتقدير الثاني، وهو ممنوع، فإن غاية ما يفيده التقدير الثاني أنه ﷺ أيد بجميع حجج

الله الساطعة، وبعد هذا يجوز أن يكون له آيات من غير السواطع، فلا تكون جميع آياته أعظم ووجه اندفاعهما ظاهر، فتدبر.

(قوله: ينبغي أن يحمل إضافة... إلخ) هذا الابتغاء بالقياس إلى جعل الإضافة بمعنى «من» كما يرشد إليه قوله: «بخلاف ما إذا كانت بمعنى من» وإلا فمثل إضافة الصفة جعلها بيانية بمعنى «من» التي للبيان بل هي أولى للاتفاق عليها، وعدم إيهامها التخصيص مع إفادة التمدح.

(قوله: ليفيد التمدح بأن نبينا مؤيد... إلخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح؛ إذ لو جعلت للتخصيص لأفادت أن حججه ﷺ فيها الساطع وغيره، وجعلها صفة مدح خلاف ما اعتبرت عليه على تقدير أن يكون الضمير له تعالى؛ إذ هي فيه للتخصيص قطعًا.

ثم إنه سيأتي في كلام المحشي أولاً وآخرًا ما يدل على أن التمدح هنا لا يكون إلا بإجراء صفة لها اختصاص به ﷺ، ضرورة أن المقصود إظهار شرفه ﷺ على سائر الأنبياء، وحينئذٍ فصفة المدح إن كانت كونه ﷺ أيد بحجج كلها سواطع في حد ذاتها، فليس في العبارة ما يدل على اختصاصه ﷺ بذلك في مقام المدح لا يقتضيه، فإنك تمدح زيدًا بالكرم وإن كان مشتركًا بينه وبين غيره، بل مداره على كون الصفة صفة كمال سلمنا أن في العبارة ما يدل على اختصاصه ﷺ بذلك.

فما وجه حكم الخيالي بأولوية الاحتمال الأول حينئذٍ؛ إذ الأول أفاد التمدح بأن آيته ﷺ أعظم من آيات سائر الأنبياء - عليهم السلام - من غير تعرض لكون جميع حججه سواطع، والثاني أفاد هذا دون الأول، وبالجملة: فهما سواء في إظهار شرفه ﷺ على غيره، وإن كانت صفة المدح كون حججه ﷺ كلها سواطع بالقياس إلى حجج غيره من الأنبياء - عليهم السلام - فمع أن العبارة لا تدل عليه ينعكس حينئذٍ حديث الأولوية، ويكون الثاني أولى؛ إذ أفاد التمدح وإظهار الشرف بأمرين بخلاف الأول فبواحد منهما، وسينكشف لك توجيه كلام الخيالي من عبارة المحشي المدقق.

(قوله: بخلاف ما إذا كانت بمعنى «من»... إلخ) ومثله ما إذا كانت على

معنى لام الاختصاص، كما لا يخفى وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المزيدين.

(قوله: بل لا مدح فيه) إضراب عن قوله: «فإنه يخلو عن هذا التمدح» فإن مجرد الحكم بخلوه عن هذا التمدح لا يمنع أن يكون فيه تمدح آخر، ولك أن تقول: بل هو مستكره بشع.

قال الخيالي فيما نقل عنه: وإنما لم تحمل الإضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة، مع أن التخصيص في الصدر، والتعميم في الآخر بإضافة الحجج إلى ضمير النبي ﷺ مما يستبشعه الذوق السليم. انتهى.

قال المدقق: إذ إضافة الحجج إلى النبي ﷺ تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضًا؛ لأن حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع أن الصدر يخصص التأييد بالساطعة. انتهى.

(قوله: إذ سائر الأنبياء إما مؤيد... إلخ) محصله أن المستفاد على هذا الاحتمال التمدح بأن حججه ﷺ متفاوتة فيما بينها، بعضها ساطع بالقياس إلى البعض الآخر منها، فالسطوع مأخوذ بالقياس إلى بعض حججه لا باعتباره في ذاته، ولا بالقياس إلى حجج غيره، فالأنبياء إن كانوا جميعًا أو بعضهم كذلك، فهم مساوون له في هذا المعنى، فلا تمدح؛ إذ هو كما زعم المحشي إنما يكون بالصفات المختصة، وإن كانوا جميعًا أو بعضهم متساوية حججهم ليس فيها تفاوت بالسطوع، وغيره كانوا أفضل منه؛ إذ من أوتي حججًا كلها سواء في الدلالة على النبوة أولى من هذه الجهة ممن أوتي التفاوت في السطوع؛ إذ غير الساطع مع الساطع كالمهمل، بخلاف ما إذا تساوت في الدلالة، فقوله: «أو حججهم» بأو العاطفة، ووقع لبعض الناظرين بكلمة «إذ» التعليلية، فتخبط في تقرير كلام المحشي، وأتى بما يمجه من له أدنى مسكة.

وقوله: «فيلزم تساويهم معه... إلخ» على ترتيب اللف، هذا والمناسب التوجيه بأن إفادة تفاوت الحجج، وسطوع بعضها بالقياس إلى بعض ليس من صفات المدح في شيء.

(قوله: من قبيل إخلاق ثياب) حمله المحشي على معنى أنه من قبيل

إضافة الصفة إلى الموصوف، أخذًا بظاهر ما نقل عن الخيالي من بيانه بقوله: «فالمعنى الحجج الساطعة» فيدل على سطوع جميع حججه. انتهى.

وقال المحشي المدقق: معنى كونه من ذلك القبيل أن إضافته بمعنى «من» بتأويل مذكور في كتب النحو. انتهى.

ومراده من التأويل أن إخلاق ثياب أصله مركب وصفي، فحذف الموصوف فحصل عموم في الصفة، فأتى بما كان موصوفًا، وأضيف إليه على معنى «من» البيانية؛ أي: إخلاق هي ثياب كما في قولك: «خاتم فضة» وقد علمت أن هذا مذهب البصريين.

وأنت لا يغيب عنك أن ما ذكره المدقق هو الصواب، فإن المنقول عن الخيالي من قوله: «وإنما لم تحمل الإضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة... إلخ» إنما يستقيم على ما فهمه المدقق، فإن المراد من مقابل الظاهر على ما فهمه المحشي ألا تكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، فيتوجه عليه المنع بأنه لا يلزم عند عدم حمل الإضافة على أنها إضافة الصفة الخلو عن تلك الفائدة، وأن يكون هناك تخصيص في الصدر وتعميم في الآخر، فإن الإضافة لو جعلت بيانية على معنى «من» لا يلزم شيء كما نبهناك، نعم يلزم لو جعلت لفظية أو على معنى اللام.

وعلى ما قال المدقق: يكون معناه إنما جعلنا الإضافة على معنى «من» البيانية بالتأويل المذكور، ولم تحمل على ظاهرها بأن تكون من إضافة الوصف لمعموله أو على معنى اللام لخلوها... إلخ، ولا نظر لكونها من إضافة الصفة؛ لأنها ليست ظاهرة وممنوعة عند البصريين.

وما نقل عن الخيالي من قوله: «فالمعنى الحجج الساطعة... إلخ» بيان لحاصل المعنى؛ إذ بجعل الإضافة بيانية تكون الحجج كلها سواطع، وإنما لم يقل الخيالي: «فساطع حججه من قبيل خاتم فضة» مع أنه أوضح كما لا يخفى لما أشار إليه المدقق من إفادة أن الإضافة البيانية جاءت بعد التأويل كما في إخلاق ثياب، بقي أن بعض الناظرين اعترض الخيالي بأن الأولى أن يقول: من قبيل جرد قطيفة. انتهى.

ولعل وجهه أن ساطع حججه أصله حجج ساطع، فوصف جمع الكثرة بالمفرد كما هو الأفصح، فتنظيره بجرد قطيفة أولى؛ إذ لم يرتكب فيه خلاف الأفصح بخلاف إخلاق ثياب.

(قوله: وبما ذكرنا اندفع ما قيل... إلخ) القائل الفاضل الحلبي، فإن كان منشأ اعتراضه عدم فهم أن الإضافة للاستغراق، كان محصله أن المستفاد من تأييده بساطع حججه تعالى أنه أيد بعض من الحجج ساطع، سواء كانت الإضافة للصفة أو على معنى «من» وهذا لا ينافي أن يكون غيره من الأنبياء - عليهم السلام - أيدوا ببعض آخر من الحجج ساطع أيضًا مماثل له في السطوع، وإن خالفه في نوعه مثل إحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع.

فجوابه: إن الإضافة للاستغراق كما هو الأكثر، وإن كان منشؤه فهم أن الساطع الذي أيد به ﷺ ليس في العبارة ما يدل على سطوعه بالقياس إلى جميع الحجج، كان محصله أن الإضافة وإن كانت للاستغراق، فتدل على الأعظمية إن جعلت إضافة الصفة، أو على معنى «من» بالمعنى الذي أردتموه.

ولكن الإضافة تحتمل أن تكون على معنى اللام؛ أي: الساطع من جنس حجج الله، وهذا لا ينافي أن يكون غيره ﷺ أيد بساطع آخر يماثله في السطوع.

فجوابه: إن الإضافة حيث كانت للاستغراق كان المتبادر أن السطوع بالقياس إلى جميع الحجج، فتكون العبارة دالة على الأعظمية ظاهرًا، وإن لم تكن نصًا لاحتمال أن تكون الإضافة على معنى اللام كما ذكره القائل، وأنت خبير مما ذكرنا أنه يمكن تقرير الاعتراض بحيث لا يندفع بما ذكره بأن يقال: إن العبارة وإن دلت على أنه ﷺ أيد بالساطع على جميع حجج الله تعالى، أو بجميع حججه الساطعة، لكنها لا تدل على أن غيره ﷺ لا يؤيد بمثل ما أيد به في السطوع بأن يكون متحدًا معه في نوعه مثل إحياء الموتى، فتذكر والله أعلم.

(قوله: لأنه إذا كان... إلخ) علة لاندفاع القيل.

وقوله: «فإشعار العبارة بها» أي: بالأعظمية.

وقوله: «نعم أنها» أي: العبارة.

وقوله: «عليه» أي: كون آيته أعظم.

(قوله: قال المحشي المدقق... إلخ) اعلم أن ها هنا مقامين:

الأول: إثبات أن ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير إليه تعالى يفيد أعظمية آيته ﷺ على آيات سائر الأنبياء عليهم السلام.

والثاني: بيان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لمحمد ﷺ.

وقد أغفل المحشي المقام الثاني، وكشف الغطاء عنهما ذلك المدقق، ومحصل كلامه في المقام الأول أن إفادة العبارة أعظمية آيته ﷺ موقوف على مقدمات ثلاث:

الأولى: كون إضافة الحجج إلى ضميره تعالى للاستغراق، وإلا كان مفادها أنه ﷺ أيد بساطع على عدد من حجج الله، أو من جنس ذلك العدد، وهذا لا يستلزم السطوع على جميع حجج الله فضلاً عن السطوع على جميع حجج الأنبياء - عليهم السلام - المقدمة.

الثانية: كون إضافة الساطع إلى الحجج لفظية من إضافة اسم الفاعل لمعموله، أو أن «أل» في المؤيد للجنس أو استغراقية، وإلا كان مفادها أنه ﷺ أيد بساطع من جنس جميع حجج الله تعالى، وهذا لا ينافي أن يكون هناك ساطع آخر من ذلك الجنس يماثله في السطوع، أو أسطع منه أيد به غير نبينا ﷺ، ولم يتعرض المدقق لذكر هذه المقدمة لوضوحها من المقدمة الأولى بناء على ما قال المحشي من أن الإضافة إذا كانت استغراقية كان المتبادر أن يكون السطوع بالقياس إلى الجميع المقدمة.

الثالثة: أن تكون الآحاد المندمجة في جمع حجج ليست الآحاد الشخصية بل مجموعات، بأن يلاحظ مجموع حجج نبي فردًا واحدًا، ومجموع حجج نبي آخر فردًا آخر، فيتحقق هناك مجموعات، هي الأفراد التي جمعت الحجة بالقياس إليها، وإلا كان مفادها أنه ﷺ تأيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى الشخصية، وهذا لا ينافي أن يكون غيره ﷺ تأيد أيضًا بذلك الساطع؛ إذ ما كان معجزة لنبي لا يمتنع أن يكون معجزة لغيره كما علمت.

وعلى تسليمه فغايته اختصاصه ﷺ بالساطع على كل واحد واحد من

الأحاد الشخصية، وهو لا ينافي أن يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الأحاد الشخصية، بحيث يكون أعظم مما تأيد به ﷺ كما تقدم توضيحه في الكلام على بيان المحشي، وحيث جعلت الأحاد هي المجموعات يكون المعنى أنه ﷺ مؤيد بمجموع حجج هو ساطع من بين مجموعات الحجج، التي أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيًا واحدًا، فيدل على أن آيته ﷺ ساطعة بالنسبة إلى كل مما تأيد به سائر الأنبياء، فكأنه قيل: آيته ساطعة على آيات الأنبياء.

(قوله: بناء على أن... إلخ) يقول: قال...

(قوله: التي جمعت هي... إلخ) صفة الحجج؛ بمعنى: تحقق جمعها أو الأفراد؛ بمعنى: عبّر عنها بصيغة الجمع، وعلى كلٍّ فضمير «هي» للحجج، وضمير «إليها» للإفراد، وفي بعض النسخ بإفراد الحجة.

(قوله: فكأنه قال: بساطع... إلخ) قد علمت أن قولنا: «المؤيد بساطع... إلخ» على تقدير الإضافة للضمير فيه نسبة الحجج إلى الله تعالى وإليه ﷺ، وهاتان النسبتان تحتملان وجوهًا، فقصد المدقق بهذا التفريع أداء معنى النسبتين على الوجه الراجح من تلك الوجوه، ومحصله أن الحجج منسوبة إليه تعالى من حيث إنه أظهرها على أيدي أنبيائه ـ عليهم السلام ـ وإليهم من حيث ظهورها في أيديهم، ولا دخل في ذلك التفريع لكون جميع حجج هذا النبي ﷺ فردًا، وجميع حجج ذلك النبي فردًا آخر؛ إذ لو أريدت الأفراد الشخصية، فالتفريع على حاله.

(قوله: وإلا لم تفد... إلخ) أي: وإن لم يكن المراد من الأفراد المجموعات بل الأشخاص، ولم تكن الإضافة للاستغراق لم تفد العبارة أعظيمة آيته... إلخ، وقد أوضحناه لك مع بيان أنه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الأولى.

(قوله: وليس المراد بها كل واحد... إلخ) شروع منه في تحقيق المقام الثاني، وحاصله: أن أولوية الاحتمال الأول المبينة بإفادة الأعظمية لا تتم هنا إلا ببيان مزية هذا الاحتمال على الثاني بتلك الإفادة؛ بأن يكون مفاد الاحتمال

الثاني حاصلاً من الأول، وزاد عليه بتلك الإفادة، وإلا ورد عليه أن كلاً من الاحتمالين أفاد أمرًا لم يفده الآخر، فلا وجه لأولوية أحدهما.

وحيث إن الاحتمال الثاني أفاد أنه ﷺ تأيد بمجموع ساطع بقضية ما نقل عن المحشي على قوله: «فساطع حججه... إلخ» فيلزم أن تكون تلك الفائدة أيضًا مستفادة من الاحتمال الأول، وهو إنما يتحقق بجعل الآحاد هي المجموعات؛ ليكون الساطع على جميع الحجج بعض تلك المجموعات؛ أعني: مجموع ما تأيد به ﷺ بخلاف ما إذا أريد من الآحاد الأشخاص، فإنه لا ينافي أن يكون بعض الحجج الغير الساطعة حجة نفسه، فلا تكون جميع حججه سواطع.

إن قلت: غاية ما يستفاد منه سطوع المجموع الذي تأيد به لا سطوع جميع حججه.

قلت: المتبادر من الوصف الذي يجرى على مجموع أن يكون ثابتًا لكل من أجزائه ما لم يمنع منه مانع خصوصًا، والمقام مقام مدح.

(قوله: مطلقًا) أي: عن اعتبار كونها المجموعات بأن تكون هي الأشخاص، وقوله: «ولا كل واحد واحد من حجج الأنبياء» أي: التي أضيفت إلى ضمير الله تعالى، وإنما أتى بهذا التفصيل لما علمت من اشتمال التركيب على الاحتمال الأول على كل من النسبتين، وليس قوله: «ولا كل واحد... إلخ» ناظرًا إلى الاحتمال الثاني.

(قوله: وإن كان بعضها) أي: الحجج الغير السواطع.

وقوله: «والمقصود هو الأول» أي: يلزم أن يكون مقصودًا في المقام لتظهر أولوية الاحتمال الأول لا ليتحقق أصل التمدح كما توهمه المحشي.

وقوله: «على ما نقل» أي: لأجل ذلك المنقول الذي يفيد أن الاحتمال الثاني دلَّ على سطوع جميع حججه، فيكون الأول كذلك وإن كان مناط الإفادتين مختلفًا؛ إذ هو في الأول كون الآحاد بمعنى المجموعات، وفي الثاني كون الإضافة على معنى «من» التي للبيان، فلا يريد المدقق بقوله: «والمقصود هو الأول... إلخ» أن يكون قول الخيالي: «فساطع حججه من

قبيل... إلخ» مرتبطًا بالاحتمالين، وأن بيانه المنقول عنه مرتبطًا به على ذلك التقدير، كما توهمه المولى المحشي.

كيف وإن الاحتمال الأول مبني على ظاهر الإضافة بخلاف الثاني، وأنه حيث وجب أن تكون الآحاد بمعنى المجموعات لا يصح أن تكون الإضافة على معنى «من» التي للبيان، كما لا يخفى، وأنت بعد هذا لا يغيب عنك وجوه الفرق بين كلام المحشي والمدقق، فإن مفاد الاحتمال الأول على كلام المدقق الأعظمية، وكون جميع حججه ساطعة بخلافه على كلام المحشي، فإنه الأول فقط، ومفاد الاحتمال الثاني مجرد التمدح بكون حججه ﷺ كلها سواطع بخلافه على كلام المحشي، فإنه التمدح باختصاصه ﷺ بذلك.

والاحتمال الأول على كلام المحشي يصح أن يكون من قبيل إخلاق ثياب، وأن يكون على معنى «من» بخلافه على كلام المدقق، لا يصح أن يكون من قبيل إخلاق ثياب، وكذلك اختلف حال الآحاد في الاحتمال الأول على كلامهما، وكذلك معنى قوله: «من قبيل إخلاق ثياب» إلى غير ذلك مما يظهر بالتأمل فيما قررنا.

(قوله: لا يخفى أنه لا حاجة إلى تكلف... إلخ) قد علمت أن الحاجة الداعية إلى هذا التكلف أمران:

الأول: تحقيق إفادة الاحتمال الأول أعظمية آيته ﷺ.

الثاني: إفادته سطوع جميع حججه؛ ليتحقق إفادته التمدح على الوجه الأكمل الأولى.

وقوله: «وأما عدم إفادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا» فلا يضر إن أراد نفي الضرر من جميع الوجوه، فهو ممنوع.

(قوله: لأن المقصود التمدح وإظهار... إلخ) إن أراد به أن المقصود أصل هذا التمدح وإظهار شرفه... إلخ، فهو وإن سلمنا حصول التمدح بهذا المعنى، فلا نسلم أنه المقصود؛ إذ المقصود التمدح الأتم الأولى، وإن أراد أن المقصود كمال التمدح وإظهار... إلخ، فلا نسلم حصوله.

وقوله: «لأن حجته ساطعة على جميع» إلى قوله: «بخلاف حجج سائر

الأنبياء» قلنا: لكن الكلام فيما يفيد ذلك المعنى؛ أعني: اختصاصه ﷺ بذلك الساطع وعلى تسليمه، فلا يفيد التمدح وإظهار الشرف فضلاً عن إفادته التمدح الأكمل الأولى؛ أعني: ما يكون معه إفادة سطوع جميع حججه ﷺ، وإن أراد أنه لا يضر في إفادة أصل التمدح وإظهار الشرف، فمسلم ولا يفيد؛ لأنا إنما ندعي ضرره في المقصود في المقام، وأنت بعد هذا لا يخفى عليك حال قوله: «ويدل على ذلك قوله: ليفيد... إلخ» أي: يدل على عدم ضرر سطوع الجميع إفراد لفظ الآية، فإن هذا تمسك بأذيال التعبيرات مع الإغماض عن التحقيقات، على أن في إفراد لفظ «آية» نظرًا؛ لأنه جعل مجموع حججه ﷺ آية واحدة.

(قوله: إنما هو على تقدير... إلخ) قد علمت أن هذا ضروري على كلام المدقق، ولا ينازع فيه.

(قوله: لا يفيد التمدح وإظهار شرفه... إلخ) قد علمت حال تلك الإفادة مما كتبناه على قوله سابقًا؛ ليفيد التمدح بأن نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة، والله أعلم.

* قال أحمد بن خضر: سبحانك اللهم[١] وبحمدك على آلائك، وصلاة على أفضل أنبيائك وخير أصفيائك، وعلى آله وأصحابه قاهري أعدائك وناصري أوليائك، والتابعين بالإحسان لأولئك.

(قوله: الحمد لمستأهله) الحمد هو: وصف المختار بالجميل مطلقًا على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها باللسان على جهة التعظيم.

قال صاحب «الكشاف» بعدما قال: «الحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها[٢]»: وأما الشكر فعلى النعمة خاصةً، وهو بالقلب

---

(١) ومعنى «سبحانك»: أنزه تنزيهًا لك، وأبعدك عن السوء، وأصفك بالبراءة عن جميع ما لا يليق بذاتك وصفاتك وأسمائك وأفعالك من الشريك والنظير والولد وسائر النقائص وجميع سمات الحدوث.

(٢) أي: ولما فسر الحمد وكان الشكر قريبًا منه في المعنى وقرينًا له في الاستعمال فكان هناك مظنة أن يقع في ذهن السامع أن الشكر مرادف للحمد، فأورد كلمة «أما» دفعًا لذلك التوهم.

واللسان والجوارح؛ يعني: إن النكر هو الفعل الجميل الذي ينبئ عن تعظيم المنعم المختار في مقابلة الجميل الاختياري الذي هو الإنعام خاصةً، سواء كان فعل اللسان أو الجنان أو الأركان.

وأما المدح: فمرادف للحمد على ما يستفاد من ظاهر سوق كلام صاحب «الكشاف» حيث قال: الحمد والمدح أخوان، وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها، وإن كان قد قيل: إن المراد التساوي[1] لا الترادف، والأكثرون فرَّقوا بأن المدح يعم الفعل الاختياري وغيره، فيكون معناه: وصف الشيء بالجميل مطلقًا على الجميل مطلقًا، بخلاف الحمد فإن العرب تمدح بالجمال وصباحة الوجه، ويقال: مدحت اللؤلؤة على صفائها.

وقال صاحب «الكشاف» في موضع آخر منه[2]: كل ذي لب راجع إلى بصيرة وذهن لا يخفى عليه أن الرجل لا يمدح بغير فعله، وقد نفى الله تعالى هذا عن الذين أنزل فيهم: ﴿وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٨٨].

فإن قلت: إن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه، وذلك فعل الله تعالى، وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود.

قلت: الذي سوغ لهم ذلك أنهم رأوا أن حسن الرواء ووسامة المنظر في الغالب يشعر عن مخبر[3] وأخلاق محمودة، ومقبولية المثال الثاني ممنوعة بل هو مصنوع ليس من كلام العرب.

والمشهور أن اللام في «الحمد» للاستغراق، وردَّه صاحب «الكشاف» وجعله لتعريف الجنس، بناءً على أنه المتبادر الشائع في الاستعمال، لا سيما في المصادر[4] عند خفاء قرائن الاستغراق، أو بناءً على أن اللام لا يفيد سوى

---

(١) التساوي بين الشيئين هو اتفاقهما في الصدق واختلافهما في المفهوم، والترادف هو الاتفاق في المفهوم أيضًا.

(٢) هذا رد على الأكثرين. كذا فهم، لكن في الإفهام نظر يعرف بالتأمل منه.

(٣) أي: أفعال جميل اختياري. كذا قرروا.

(٤) لا سيما في المصادر؛ لأن المصدر لا يدل إلا على الحقيقة، فإذا دخله اللام ناسب أن يكون للحقيقة لا للاستغراق.

التعريف والعهدية في مدخوله، والاسم لا يدل إلا على مسماه، فإذًا لا يكون ثمة استغراق.

وصرح في «الكشاف» بأن في قوله: «الحمد لله» دلالة على اختصاص الحمد به تعالى، بناءً على أن المعرف بلام الجنس إذا جعل مبتدأ، فهو مقصور على الخبر، فتعريف الجنس في «الحمد لله» يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى، كذا نقل عن التفتازاني في «شرح التلخيص».

فحينئذٍ يفيد ما أفاده الاستغراق؛ لأن قصر الجنس على شيء يفيد قصر جميع أفراده عليه، وهو ظاهر بل هذا أبلغ من الاستغراق؛ إذ لا دلالة فيه على القصر إلا أن يجعل اللام الجارة لتأكيد التخصيص.

فحاصل معنى قوله: «الحمد لمستأهله» أن كل حمد من كل حامد، وإن أُجري على غير الله تعالى قبوله؛ لأنه مبدع الكل ومخترعه، ومن مدح نقشًا غريبًا أو دائرة عجيبة، فهو راجع إلى مدح النقاش.

ونعم ما أنشده الفتى شعرًا:

إذا نحن أثنينا عليك بصالح فأنت كما نثني وفوق الذي نثني

وإن جرت الألفاظ يومًا بمدحة لغيرك إنسان فأنت الذي نعني

أو جميع المحامد لله تعالى على أن المراد بالحمد المحمدة، وهي ما يحمد به من الصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية، والمستأهل للحمد على الحقيقة هو الله تعالى.

(قوله: في تعقيب التسمية بالتحميد.. إلخ) ذكره بعد قوله: «بعدما تيمن بالتسمية[1]» لأنه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد؛ إذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد.

---

(١) وفيه أمور ثلاثة: الأول: التسمية، والثاني: التعقيب، والثالث: جمع التسمية والتحميد، وفي الأول اقتداء بما شاع، وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد، وفي الثالث امتثال للحديثين.

(قوله: وامتثال لحديثي الابتداء) أي: قوله ﷺ: **«كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر»**[١].

وقوله ﷺ: **«كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم»**[٢].

لكن الامتثال بذينك الحديثين بمجرد إيقاع التسمية والتحميد في الابتداء، سواء كان بالتعقيب المذكور أو لا، بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب المجيد، والعمل بما شاع، وبما وقع عليه الإجماع[٣].

(قوله: بل وقع عليه الإجماع) وما وقع في بعض المصنفات من ترك الكتبة لا يدل على الترك.

(قوله: وما يتوهم من تعارضهما) وجه التوهم: إن المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي، وليس له زمان ينقسم ويتجزى، فلا تمكن مقارنته لأمرين مرتين أصلاً، فالابتداء بأحدهما ينافي الابتداء بالآخر.

(قوله: ولا شك أن الاستعانة بشيء.... إلخ) أي: يمكن الاستعانة بشيئين أو أكثر في آن واحد.

قيل: فيه نظر؛ لأن الكلام في أن الابتداء بشيء مستعينًا بأمر ينافي الابتداء به مستعينًا بأمر آخر، وإن لم يكن بين الاستعانتين تنافٍ، وها هنا كذلك؛ لأن الابتداء مستعينًا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالبسملة، دون الابتداء مستعينًا بالتحميد وبالعكس. انتهى.

ويمكن أن يقال: معنى الابتداء مستعينًا بالتسمية، والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ؛ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما، ولا شك في أن الابتداء بشيء مستعينًا بأمر، والابتداء به مستعينًا بأمر آخر، بهذا المعنى يكونان في آن

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) قد قيل: إن كلاً من البسملة والحمدلة أمر ذو بال، فلا بد من بسملة أخرى وحمدلة أخرى، وهكذا يتسلسل.

قلنا: لا بد منهما في أمر ذي بال يلاحظ أنه كذلك ومقصود بالذات لا وسيلة إلى ابتداء آخر.

واحد، وأيضًا هذا القائل إن سلم إمكان الاستعانة بشيئين في آن واحد، فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء، وإن لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لا ما ذكره، فتأمل!

وهذا النظر يتوجه أيضًا على تقدير جعل الباء للملابسة؛ إذ المقصود أن الابتداء ملابسًا بأمر لا يجامع الابتداء ملابسًا بأمر آخر في آنٍ واحد[١]، وههنا ابتداء الكتاب ملابسًا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها دون الابتداء ملابسًا بالتحميد، فلا يجتمعان في آن واحد.

ويمكن الدفع أيضًا بمثل التأويل المذكور، وهو أن يقال: معنى الابتداء ملابسًا بهما الابتداء حال كون المبتدئ؛ بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما، وإن كان قبل الابتداء.

(قوله: ولا يخفى أن الملابسة تعم وقوع الابتداء) إلى قوله: **(فيكون آن الابتداء بهما أن التلبس بهما)** ينبغي أن يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه، لكن قوله: «بلا فصل» مما لا حاجة إليه حينئذٍ[٢].

ونقل[٣] عن بعض من تصدى لهذا البحث أنه يعني: إن الملابسة تطلق على معنيين:

أحدهما: مشهور، وهو المقارنة والمصاحبة.

والآخر: غير مشهور، وهو الاتصال.

والمراد ها هنا المعنى الثاني لا الأول، فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمد، بل آن ذكر الهمزة من «الحمد لله» أو «أحمد الله» فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن أنه ملابس؛ أي: متصل بالحمدلة وهو ظاهر، وبالبسملة؛ لأن الحمدلة متصلة بالبسملة؛ بمعنى: إنها ذكرت عقيبها بلا

(١) وعلى هذا يوجد الابتداء آن اعتبارًا في آن واحد، أحدهما بالنسبة إلى الاستعانة بالتسمية والآخر بالنسبة إلى الاستعانة بالتحميد، ولا يوجدان ذاتًا فيه والكلام فيه، ولعل لهذا أمر بالتأمل.

(٢) وأيضًا لا حاجة إلى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية على ما لا يخفى.

(٣) قيل: قائله خوجه، زاده الرومي.

فصل بينهما بشيء، فيلزم أن يكون الابتداء متصلاً بالبسملة والحمدلة؛ لأن آن وقوعهما واحد.

والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملابسة بالمعنى الأول الذي ذكر آنفًا؛ لأنها إذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله: «وبذكره قبل الابتداء بلا فصل» لأن الشيء لا يلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد، فلا يستقيم قوله: «فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما». انتهى كلامه.

وفيه: إن كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى: الاتصال محل بحث، مع أن الظاهر أن المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملابسة ملابسة المبتدأ، أو المبتدئ بالبسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما[1].

(قوله: وبذكره قبل الابتداء بلا فصل) نقل عنه في «الحاشية»: يحتمل العطف على الشيء وعلى وجه الجزئية. انتهى.

أي: أو على وجه الجزئية، ومعنى الكلام على الأول: وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل، وعلى الثاني: وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا. وقيل في دفع توهم التعارض: يجوز أن يكون أحدهما بالجَنان أو باللسان أو بالكتابة، والآخر بآخر منها، أو يكونان بالجنان لجواز إحضار شيئين معًا بالبال.

وأقول، وبالله التوفيق: البداءة المذكورة في الحديثين بمعنى: التقديم[2].

قال في «المغرب»: بدأ بالشيء: إذا قدمه، فمعنى الحديثين حينئذٍ: «كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أبتر» و«كل أمر ذي بال لم يقدم عليه الحمد لله فهو أجذم» فلا وجه لتوهم التعارض بينهما؛ إذ من الظاهر البيِّن ألا استحالة في تقديم شيئين أو أشياء على أمر واحد، فلا حاجة إلى ما تكلفوا به في دفعه.

---

(١) نعم تجب مقارنة الابتداء بالملابسة بهما؛ لأن الحال تجب مقارنته بالعامل.

(٢) لا خفاء في أن المراد بالتقديم على قصد التبرك في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق التقديم، ولو وقع بينهما فصل فاحش.

(قوله: على نهج حصول الصورة) يعني: يجوز أن يكون معنى جلال الذات الجليلة، كما أن معنى قولهم في تعريف العلم: حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه.

ونقل عنه، وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا: ذات الواجب وذوات الممكنات مشتركة في تمام الماهية، وإنما الامتياز بالأحوال والأوصاف.

(قوله: بلا عمل ومدخل من الغير) لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير: إن الصنع غير[١] ملاحظ فيه، لا أن عدم الصنع لازم فيه، كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى، مع أن المعنى الحقيقي للصيرورة الكون بطريق الانتقال، وهو يستلزم الحدوث وإرادة الكون مطلقًا بالصيرورة على سبيل التجوز، فحينئذٍ لو قال: «بلا ملاحظة صنع» بدل «بدون صنع» لكان أظهر وأولى.

ونقل عنه على قوله: ومنه التولد، ومنه الترجح، فإن أريد بالصيرورة مطلق الكون فالأمر ظاهر، وإن أريد الكون بطريق الانتقال، فلا بد من أن يتجرد عن معنى الانتقال في حقِّه تعالى؛ لاستحالته عليه تعالى.

(قوله: وأما للتكلف) نقل عنه المعنى الأول من فروع التكلف؛ ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلاً، وإنما قابله به ها هنا؛ لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف. انتهى.

وفيه: إن كون المعنى الأول من فروع التكلف محل بحث، إلا أن يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه. تأمل.

(قوله: ولما استحال) أي: التكلف في شأنه تعالى؛ لأن معناه أن يتعانى الفاعل على ذلك الفعل؛ ليحصل بمعاناته، وهو محال في شأنه تعالى؛ لأنه متصف بالوحدة لذاته أزلاً وأبدًا.

(قوله: يحمل على الكمال) أي: مجازًا؛ إذ لا يتعانى، ولا يتكلف في العادة غالبًا إلا بالكمال. تأمل.

---

(١) يحتمل أن يكون المراد من الغير: العبد، فلا يضر مدخلية الله تعالى.

(قوله: الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي: على تقدير كون التفعل للصيرورة.

(وقوله: أو الكاملة) أي: على تقدير كونه للتكلف.

(قوله: مع ملابسة[(١)] جلال الذات) قيد لكل من الاتصافين.

واعلم أنه قد يكون التفعل بمعنى: الاستفعال؛ أي: الطلب، نحو: تكبر وتعظم؛ أي: طلب أن يكون كبيرًا وعظيمًا، وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل، بل هو أولى، ومعنى طلبه تعالى الوحدة: اقتضاؤه إياها ذاتًا.

(قوله: ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء) بناء على أن المراد بأفراد الحجة التي جمعت هي بالقياس إليها حجة كل واحد واحد من الأنبياء، بأن يكون جميع حجج هذا النبي فردًا، وجميع حجج ذلك النبي فردًا آخر، وهكذا فكأنه قال: بساطع[(٢)] حجج الله تعالى التي أكرم بها الأنبياء.

وبناءً على أن الإضافة[(٣)] للاستغراق، وإلا لم يفد[(٤)] أعظمية آية نبينا على آيات سائر الأنبياء على ما لا يخفى، وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقًا، ولا كل واحد واحد من حجج الأنبياء كذلك، وإلا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى، وإن كان بعضها حجة نفسه ﷺ، وحينئذٍ لا يفيد سطوع[(٥)] جميع حججه بل سطوع بعضها، والمقصود الأول على

---

(١) إشارة إلى كون الإضافة بمعنى اللام في جلال ذاته، ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة؛ إذ لا سداد للملابسة.

(٢) معنى قوله: «بساطع حججه» بالساطع من بين جميع حججه بادعاء ألا سطوع لغيرها من حجج سائر الأنبياء بالنسبة إلى هذه، فالدلالة على الأعظمية ظاهرة غير خفية.

(٣) وإذا كانت إضافة الساطع إلى الحجج للاستغراق يكون الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الأعظمية.

(٤) أي: وإن لم يكن المراد بإفراد الحجة حجة كل واحد واحد من الأنبياء، ولم تكن الإضافة للاستغراق لم يفد... إلخ.

(٥) السطوع: الارتفاع والظهور البيِّن، فمعنى «ساطع حججه»: الظاهرة ظهورًا بينًا حاصلة بأظهر حججه، فالدلالة على الأعظمية المذكورة ظاهرة على كلا التقديرين، وفيه ما فيه.

ما نقل عنه ـ رحمه الله ـ على قوله: «فساطع حججه» من قبيل إخلاق ثياب من قوله: «فالمعنى: بحججه الساطعة» فيدل على سطوع جميع حججه.

ومعنى كونه من ذلك القبيل أن إضافته بمعنى «من» بتأويل مذكور في كتب النحو في ذلك المثال.

ونقل عنه أيضًا: وإنما لم يحمل على ظاهره(١)؛ لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع أن التخصيص في الصدر، والتعميم في الآخر بإضافة الحجج إلى ضمير النبي ﷺ مما يستبشعه الذوق السليم. انتهى.

إذ إضافة الحجج إلى النبي ﷺ تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضًا؛ لأن حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة، مع أن الصدر يخصص التأييد بالساطعة، والكلام في «واضح بيناته» كهو في «بساطع حججه».

* قال المرعشي: الحمد لله خير الكلام، وعلى رسوله الصلاة والسلام، **وبعد...**

فيقول البائس الفقير محمد المرعشي، الملقب بساجقلي زاده، أكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة: لما وليت تدريس الشعبانية بحلب المحروسة في قريب من تمام ألف ومائة بعد الهجرة النبوية صدر من قلمي تسويدات على الحاشيتين للمولى الخيالي ولقول أحمد أول مرة من التدريس من غير سبق الدرس على أحد، ثم لما رجعت إلى بلدي اتفق لي تدريسها مرة أخرى فصدر من القلم تسويدات أخرى عليهما، ولما لم يتيسر لي ترتيبها وتبييضها أرسلتها إلى الفاضل الذكي عبد الرحمن العنتابي المستفيد سابقًا مني؛ ليرتبها ويبيضها، فنقلها إلى قراطيس ثم أرسلها إليّ، فنظرت إليها فرأيت أنه رتبها أحسن ترتيب ـ جزاه الله خيرًا وبارك عليه فيها وعلى جميع من أحبها وأرادها ـ لكنه لم يزد عليها ولم ينقص منها، ولم يغير ألفاظها، فاعذروني ثم اعذروني في السهو والخطأ؛ إذ قلما تخلو عنهما مسودة.

---

(١) وهو معنى الإضافة بمعنى اللام أو المعنى «في» بل عدل عن الظاهر، وقال: من قبيل إخلاق ثياب.

وكان بين الفراغ من التسويد وبين هذا الترتيب قريب من عشرين سنة، وهذا أوان كبر سني، ووهن العظم مني، ودنو الارتحال إلى دار القرار، والوقوف بين يدي الملك الجبار، وما وجدت الدنيا إلا لعبًا ولهوًا، فيا لهفي على فائت العمر في الهوى، المعاصي شتتت أمري وأثقلت ظهري، وأدبر ريعان عمري، وأسفرت الشمس وقرب المساء، وما أخذت زادًا من سوق الدنيا للسفر المظلم والهول العظيم، فيا أسفاه ويا حزناه، فمن أفقر مني إلى الله، أنهض إليه بقلب حزين، وأقوم مقام سائل مسكين، أشكو إليه فاقتي وغربتي، ثم حيرتي وانقطاع قوتي؛ لعله يرحمني، وسعة رحمته تسكن روعتي، فحسبي الله ونعم الوكيل، على الله توكلت، وصرحت باسم الخيالي وأضمرت قول أحمد.

(قوله: سبحانك اللهم) قال بعض الأفاضل[1] في تفسيره: أي: أنزهك اللهم تنزيهًا أشار به إلى أن سبحانك من قبيل حذف الفعل وإضافة المصدر إلى مفعول الفعل المحذوف، وهو الكاف هنا.

وهكذا قوله تعالى: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٤] وقوله: ﴿فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤] أصل الأول: «كتب الله ذلك كتابًا» حذف الفعل وأقيم المصدر مقامه، ثم أضيف إلى فاعل الفعل المحذوف، وأصل الثاني: «اضربوا الرقاب ضربًا» على ما أشار إليه البيضاوي.

وفي ذكر التسبيح براعة الاستهلال؛ لأنه بمعنى التنزيه، وهو مما يبحث عنه في علم الكلام، وكذا في ذكر الله تعالى؛ لأنه يبحث فيه عن ذاته وصفاته، وكذا في ذكره على طريق الخطاب؛ لأنه لمتعين وهو بعد المعرفة، وهو في علم الكلام، وكذا في ذكر الحمد؛ لأنه إظهار الصفات الكمالية، وكذا في ذكر النبي؛ لأنه يبحث فيه عن أحواله، وكذا في ذكر الآل والأصحاب؛ لأنه يبحث فيه عن أحوالهما كما في مبحث الإمامة، وكذا في ذكر القهر والنصرة؛ لأن في الكلام قهرًا للفرق الضالة ونصرة لأهل السنة.

---

(١) القائل هو: الفاضل عبد الرحمن الآمدي.

(قوله: وبحمدك) قال بعض الأفاضل[١]: الواو في «وبحمدك» للحال، تقديره: أسبحك ملتبسًا بحمدي لك.

وفيه: إن المراد لا يحتاج إلى الواو إلا أن يقال: التقدير: «وأنا أتلبس بحمدك» إلا أنه عبَّر بالمفرد لوقوع الجملة هنا موقعه.

إن قلت: تجب مقارنة زمان الحال لزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كما صرح به في «المطول»، ومعنى التسبيح: التنزيه؛ أي: نسبته تعالى إلى النزاهة، والحمد هو الثناء باللسان، فكيف يحصلان في زمان واحد واللسان لا يتكلم بشيئين معًا؟

قلت: يجوز أن يكون التسبيح بالقلب، أو أن يراد بالحمد: وجوبه ولياقته وتمكن المقارنة، ثم إن في كون الواو للحال احتمال كون الحمد مضافًا إلى الفاعل، على أنه يراد من الحمد ما يوجبه من التوفيق[٢] ونحوه، وحكم بعدم ملائمة هذا الوجه لقول المحشي: «على آلائك».

---

(١) يقصد هنا الشيخ عبد الرحمن الآمدي.

(٢) توضيحه أنه إما أن يراد من الحسد ما يوجبه ثم يعتبر إضافته إلى الكاف فيراد من الحمد حمد أي حامد كان ما يوجبه فيكون المعنى وبآلائك لأن الموجب للحمد وإن كان أعم لكن بقرينة التلبس يخصص بالآلاء الواصلة إلى العبد أو يزاد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار إضافته إلى الكاف ويراد من حمده تعالى ما يوجبه يعني ما يسبب له لأن الله يحمد على جميل نفسه وعلى جميل غيره لكن يخصص أيضًا ذلك السبب بقرينة التلبس بالآلاء فيكون المعنى وبالآلاء أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار تعلق قوله: على آلائك فعلى الأولين لا يصح تعلق قوله: على آلائك بالحمد. وأما على الثالث، فيصح لكن يكون المعنى حينئذ والموجب حمدك الواقع على آلائك وذلك الموجب هو الآلاء ها هنا فيكون حاصل المعنى وبالآلاء كما في الثاني لكن المتبارد من ذكر الآلاء أن الموجب غيرها مع أنه عينها ففي الكلام ركاكة فالأولى حينئذ ترك قوله: على آلائك ثم أنه لما كان له وجه صحة لم يحكم بفساده ولما فيه من الركاكة حكم بعدم ملاءمته قوله: «ما يوجبه» أي: يوجب حمده تعالى على عبده وهو الذي حصل في العبد من الجميل لكونه موفقًا للعبادة أو التقوى والمراد هنا التوفيق للتسبيح تأمل.

وذكر احتمال كون الواو لعطف الجملة على الجملة؛ أي: وأتلبس بحمدك، وحكم بأن هذا الوجه يتمشى على ظاهره.

أقول: هذا عجيب منه؛ لأن الواو إذا كانت للعطف فالحمد يحتمل أيضًا أن يكون مضافًا إلى الفاعل، وهو أيضًا لا يلائم قول المحشي: «على آلائك».

والحاصل: إن ها هنا أربعة احتمالات؛ لأن الواو إما للحال أو للعطف، وعلى كل تقدير فالحمد إما مضاف إلى الفاعل أو إلى المفعول، ففي الصورتين منها انتفت الملائمة.

فإن قلت: المطلوب في أوائل الكتب الحمد لامتثال الحديث المشهور، فلِم بدأ المحشي بالتسبيح وجعل الحمد تبعًا وقيدًا له؟

قلت: التسبيح وصفه تعالى بالجميل، فهو حمد، وإنما قيد بالحمد على آلائه التي من جملتها التوفيق للتسبيح ذكرًا للسنة ودفعًا للعجب.

وحاصله: الاعتراف بأن التسبيح نعمة من نعمه، وليس من نفسي، ولذا استتبع الحمد عليه.

فإن قلت: لم يحصل من قوله: «سبحانك» مع فعله المقدر إلا الإخبار عن نفسه بأنه ينزهه تعالى وينسبه إلى النزاهة، ولم يحصل منه وصفه تعالى بالجميل.

قلت: بل حصل؛ لأن نسبته تعالى إلى النزاهة يتوقف على كونه موصوفًا بالنزاهة، فيدل التنزيه على اتصافه تعالى بالنزاهة بطريق اقتضاء النص، وهو عند الأصوليين دلالة اللفظ على اللازم المتقدم.

(قوله: وصف المختار) قال بعض الأفاضل: من إضافة المصدر إلى المفعول.

أقول: يحتمل أن يكون من إضافته إلى الفاعل، وعلى التقديرين لا حاجة إلى ذكر المضاف إليه؛ أما على الأول: فلانفهامه من قوله: «على الجميل الاختياري» وأما على الثاني: فمن قوله: «على جهة التعظيم».

(قوله: بالجميل مطلقًا) أي: اختياريًا أولاً، والباء صلة الوصف[1]، فالمراد من الجميل ها هنا: المحمود به، وموصوفه النعت أو الشيء.

(قوله: على الجميل الاختياري) لعل «على» للتعليل بمعنى اللام كما ذكره ابن هشام في «مغني اللبيب» في قوله تعالى: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥] أي: لهدايته إياكم.

(قوله: قال صاحب «الكشاف») انتهى.

لعل الغرض من نقله: إثبات عموم المحمود عليه للنعمة وغيرها؛ لأنه محل خفاء وإن لم يصرح به في عامة التعاريف، وأما ذكر الشكر في النقل فلزيادة الفائدة، ثم إن مراد صاحب «الكشاف» من ذينك التعريفين: تمييز الحمد عن الشكر وبالعكس، لا التعريف الجامع المانع، ولذا ترك فيهما بعض القيود اللازمة، أو المراد منهما: الحمد، كما هو الظاهر في الثاني.

(قوله: يعني: إن الشكر... إلخ) أي: يريد من قوله: «وأما الشكر... إلخ» هذا وإنما صحت الإرادة؛ لأن قوله: «وأما الشكر... إلخ» يشعر بأن الشكر يوافق الحمد إلا في خصوص متعلقه بالنعمة، وعموم مورده من الثلاثة، فيعتبر فيه ما يعتبر في الحمد من الإنباء عن التعظيم الدال عليه الثناء؛ لأنه قول ينبئ عن التعظيم؛ لأنه إنما يخالفه في الاختصاص بالقول دون الإنباء عن التعظيم، ولما كان ينبئ عن التعظيم ثبت أنه فعل جميل، ولما اعتبر في الحمد كون الجميل اختياريًّا اعتبر في الشكر أيضًا.

(قوله: من ظاهر سوق كلام صاحب «الكشاف») يعني: من جعلهما أخوين وجمعهما في تعريف واحد أقحم لفظ «الظاهر» لاحتمال أنه جعلهما أخوين لاتحادهما في أكثر الوجوه بخلاف الشكر، وإن التعريف لبيان القدر المشترك[2] على ما هو شأن المقول في جواب «ما هما» لا لتبيان تمام الماهية من كل منهما، أو لاحتمال التساوي على ما قيل.

---

(١) لا هنا: سببية، فلا يكون قوله: على الجميل الاختياري مستدركًا.

(٢) فحينئذٍ يراد في تعريف الحمد تقييد الجميل بالاختياري وفي تعريف المتن تعميم للاختياري وغيره.

(قوله: فإن العرب تمدح بالجمال) أي: تستعمل لفظ المدح في الوصف بالجمال أو سبب الجمال، لا أنها تثني به أو بسببه؛ لجواز ألا يسمونه مدحًا فلا يفيد المطلوب، على أن إرادة المعنى الأخير[1] تتوقف على ثبوت المدعي، ففيه مصادرة، فتأمل فإنه دقيق.

ثم إن المتبادر من الثناء في قوله: «بالجمال» الصلة كما صرح[2] به في نظيره، فيكون إثباتًا لعموم الممدوح به، لكن لا يناسب؛ إذ لا نزاع في عموم الممدوح به لغير الاختياري كالمحمود به، بل النزاع في عموم الممدوح عليه فيناسب حملها على السببية، فلو قال: «على الجمال» لكان أظهر.

(قوله: ويقال مدحت اللؤلؤة) في بعض النسخ بالواو العاطفة، وفي بعضها بتركها، والأول أولى؛ لإشعار الثاني كونه إثباتًا لما قبله وليس كذلك، بل هو دليل مستقل على عموم المدح؛ لأن مدح اللؤلؤة على صفائها ليس مدحًا على الجمال وصباحة الوجه.

(قوله: وقال صاحب «الكشاف» في موضع آخر منه) هذا رد للأكثرين ومنع لمدعاهم، والسند قوله: «كل ذي لب» ولكن الفعل في قوله: «لا يمدح» بغير فعله إن حمل على ما عرفت في التعريفات من أنه الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعًا يخص الاختياري[3]، ويكون السند مساويًا للمنع.

ولا يخفى أن قوله: «لا يمدح بغير فعله» يعم الاضطراري، وعدم الفعل منه أصلاً، وأما الآية فلا تدل على انتفاء الحمد بالفعل الاضطراري؛ لأنها في شأن من أحب أن يحمد بما لم يفعله أصلاً، فالظاهر من الآية: أن يراد عدم الفعل أصلاً، فلا يؤيد الآية انتفاء المدح بالاضطراري، فذكر الآية قرينة على

---

(١) لأن إرادة المعنى الأخير من لفظ تمدح يتوقف على كون معنى المدح الثناء للجميل مطلقًا اختياريًا أو لا وهو أول المسألة.

(٢) على بناء المجهول والمصرح الخلخالي على التهذيب في الوصف بالجميل ويفهم أيضًا من تقديم أبي الفتح في حاشية التهذيب الصلة على السببية.

(٣) قوله: يخص الاختياري ووجهه أن المتبادر من فعل الرجل ما بالاختيار.

أن المراد بقوله: «بغير فعله» بغير فعله أصلاً، فلا يحصل به الرد وإن حمل على الأعم من الاختياري وغيره، وهو يصح إسناده إلى الرجل يكون السند أعم من المنع، فلا يفيد؛ إذ لا يلزم من انتفاء المدح بغير الأعم انتفاؤه بغير الاختياري.

وأيضًا لا معنى حينئذٍ لتخصيص ذي لب راجع إلى بصيرته بالذكر؛ لأن انتفاء مدح الرجل بغير ما يسند إليه مما هو وصف لشيء آخر ظاهر لكل أحد، وكان المحشي لما حمل الفعل على المعنى الأعم قال فيما نقل عنه هذا؛ أي: قول صاحب «الكشاف» رد على الأكثرين، كذا فهموا، لكن في الانفهام نظر يعرف بالتأمل، ولدلالة القرينة على أن المراد من الفعل هو الاختياري اعترض بعض الأفاضل[1] على هذا المنقول بأن في نظره نظرًا يعرف بالتأمل.

(قوله: ولقد نفى الله هذا) أي: ذم هذا من كلام صاحب «الكشاف» تأييد لما ذكره وليس بقاطع؛ لأن الذم يحتمل ألا يكون لعدم صحة الحمد بما لم يفعلوا، بل يكون لمذمومية حب المدح في نفسه وإن صح المدح على ما صرح به في كتب الأخلاق، لكن الاحتمال الأول راجح؛ لأن الذم لو كان لأجل كون حب المدح منهيًا عنه لما كان للتقييد بما نقلوا وجه ظاهر؛ لأن حب المدح منهي عنه مطلقًا سواء كان بما فعلوا أو بما لم يفعلوا.

إن قلت: المنهي عنه الحمد بغير فعله لا المدح.

قلت: المنع ليس استعمال لفظ الحمد، بل معناه وهو الثناء على الجميل الذي لم يفعله، فإذا انتفى ذلك ثبت أنه لا يمدح بغير فعله؛ لأن هذا المنع هو معنى المدح بغير فعله.

(قوله: فإن قلت) حاصله: إن المنع السابق على المدعي المدلل، وهو غير صحيح، إلا أن يمنع دليله أيضًا، فما نقول في دليله الأول؟

وحاصل الجواب: المنع بأن الممدوح عليه حقيقة هو المخبر المرضي،

---

(١) قوله: اعترض بعض الأفاضل لكن يرد على قوله: أن الآية لا تؤيد السند بلا تأمل يناسبه.

وإنما جعل حسن الرواء ممدوحًا عليه مجازًا، ولما كان للمدعي دليل ثانٍ منعه أيضًا بقوله: «ومقبولية المثال الثاني ممنوعة... إلخ».

(قوله: عند خفاء قرائن الاستغراق) يشعر أنه[1] إذا ظهر قرائن الاستغراق يوجد تبادر تعريف الجنس وشيوعه في الاستعمال، وفيه نظر، وغاية ما يمكن في تصحيح ذلك التبادر: إن المراد منه ما هو بالنظر إلى نفس اللفظ لما سيذكره أن اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله. انتهى.

والتبادر المذكور بالنظر إلى نفس اللفظ حاصل عند ظهور قرائن الاستغراق أيضًا، وإن كان المتبادر بالنظر إلى قرائن الاستغراق هو الاستغراق، لكن أمر الشيوع مشكل[2].

(قوله: أو بناء على أن اللام... إلخ) حاصله: إن اللام لا يدل إلا على تعريف مدلول مدخوله، ومدلول مدخوله هو المسمى، والمسمى هو الجنس، فينتج أن اللام لا يدل إلا على تعريف الجنس.

(قوله: وصرح في «الكشاف»... إلخ) عطف على قوله: «وجعله لتعريف الجنس» أورد هذا لأمرين:

الأول: إنه لما حكم بخفاء قرائن الاستغراق وحكم بأنه لا يكون ثمة استغراق كأن سائلاً أورد على الأول أن مقام الحمد قرينة على الاستغراق؛ لأن هذا المقام يقتضي المبالغة، وهو إنما يكون بحصر جميع الأفراد، وهو إنما يكون بالاستغراق، وعلى الثاني بأنه إن أريد أنه لا يكون ثمة استغراق هو مدلول، أو مدلول الاسم فمسلم، لكن يجوز أن يكون الاستغراق بمقتضى المقام كما عرفت، وإن أريد أنه لا يكون ثمة استغراق أصلاً فممنوع، فأجاب عنهما بأن الحصر

---

(١) قوله: يشعر المشعر هو لفظ لا سيما لأنه لا ينفي الحكم عما عدا مدخوله بل يفيد أولوية الحكم في مدخوله أو وجود الحكم في ضد مدخوله بلا وصف الأولوية.

(٢) قوله: لكن أمر الشيوع مشكل والإشكال في أمر التبارد والشيوع فيما عدا المصادر وإن كانت المصادر أولى لأن المصادر ليس لها أفراد متميزة في الخارج بل في الذهن فالأولى حمل اللام فيها على الجنس.

الذي يقتضيه المقام يحصل بلام الجنس أيضًا، فلا يعين المقام الاستغراق.

والأمر الثاني: إنه لما جعل مبنى رد صاحب «الكشاف» أحد الأمرين المذكورين كأن سائلاً قال: يجوز أن يكون مبنى حمل صاحب «الكشاف» اللام على الجنس دون الاستغراق هو أن أفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله تعالى، فلا يكون جميع المحامد راجعة إليه تعالى، حتى إن كثيرًا من الناس توهم كذلك كما صرح بذلك في أوائل «المطول».

فأجاب عنه بأن مبنى كلامه لو كان ما ذكروه لما صرح بأن في قوله: «الحمد لله» دلالة على اختصاص الحمد به تعالى؛ لأنه ينافي ما ذكروه من المبنى، وأما أنه كيف يقول صاحب «الكشاف» بهذا الحصر مع أنه ينافي قاعدتهم من خلق العباد أفعالهم فقد ذكره المحقق الشريف مع جوابه في أوائل حاشية «المطول» فارجع إليه[١].

(قوله: يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى) فيكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة، وهذا القصر لا يكاد يوجد من الحقيقي؛ لتعذر الإحاطة بصفات الشيء كما صرح به في «التلخيص»، ولأن له صفات أخرى مثل كونه قولاً وصادرًا من الحامد، وكونه عرضًا، ولا يمكن نفيها عنه، بل القصر حينئذٍ إضافي، فيكون بالنسبة إلى الاتصاف بكونه للمخلوقين، وظهر من هذا التقرير أن المراد من الدلالة على اختصاص الحمد به تعالى الدلالة الالتزامية؛ إذ لا يلزم من قصر الحمد على الثبوت له تعالى قصره عليه تعالى، لكن اللازم قصر الصفة كما على الموصوف على عكس الملزوم[٢] تدبر!

---

(١) حيث قال: فإن قلت: جعل المحامد بأسرها مختصة به تعالى ينافي القاعدة المشهورة من الاعتزال؛ لأن أفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله فلا يكون جميع المحامد راجعًا إليه فكيف يذهب صاحب الكشاف إليه مع تصلبه في مذهبه قلت هو ما يمنع أن تمكين العباد واقتدارهم على أفعالهم الحسنة التي بها تستحق الحمد من الله فمن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك الحمد راجعًا إليه تعالى.

(٢) وجه التدبر أن كون اللام كذلك لا يكون إلا إذا أريد بالحمد المحمودية أو المحمدة إذا اختصاصهما به تعالى اختصاص الناعت بالمنعوت وأما اختصاص الحمد بمعنى=

(قوله: إذ لا دلالة فيه) أي: في الاستغراق على القصر فيه أنه إن أجرى الكلام على ما حققه التفتازاني فقد صرح بأن المعرف بلام الجنس سواء كان للاستغراق أو للحقيقة إذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر، بل عنده إفادة لام الحقيقة القصر منظور فيه كما يظهر بالرجوع إلى بحث تعريف المسند من «المطول»، فالثابت عنده إفادة لام الاستغراق القصر دون لام الحقيقة.

وإن أجرى الكلام على ما هو التحقيق من أن الاستغراق يدل على أن كل واحد من الحمد مرتبط به تعالى لا على الحمد فيه؛ لجواز أن يتعلق حمد واحد بشخصين كما صرح به أبو الفتح، ففيه أن التحقيق أن لام الحقيقة لا يفيد القصر أيضًا كما أشار إليه[1] التفتازاني.

وفصل وجه عدم إفادته السيد الشريف حتى جعل ـ قدس سره ـ الاختصاص في مثل «الحمد لله» على تقدير حمل اللام على الاستغراق مستفادًا من لام الاستغراق، وعلى تقدير حمله على الحقيقة مستفادًا من لام التخصيص في الله.

فإن قلت: يمكن جعل لام الحقيقة دالاً على القصر بتكلف كما أشار إليه السيد الشريف في حاشية «المطول» في بحث تعريف المسند[2].

قلت: وكذا يمكن جعل لام الاستغراق دالاً على القصر[3] بتكلف؛ بأن يراد كل من الأفراد المتغايرة بالذات أو بالاعتبار، ويحمل الكلام على الادعاء كما أشار إليه أبو الفتح.

والحاصل: إنه لا وجه للفرق بينهما في الدلالة على القصر، بل

= الحامدية به تعالى بمعنى حامدية غيره تعالى فليس الاختصاص المتعلق للمتعلق إنما قلنا بمعنى حامدية غيره تعالى إذ يمكن إرادة الحامدية على ادعاء ألا حامدية سوى حامديته تعالى فاختصاص الحمد به تعالى حينئذ اختصاص الناعت بالمنعوت.

(١) حيث قال وفيه نظر وقد نبهناك عليه آنفًا بأن إفادة لام الحقيقة القصر منظور فيه عندهم.

(٢) حيث قال ينبغي أن يحمل على اتحاد مفهوم الجنس إذا أريد صدقه عليه لضاع التعريف ظاهرًا لحصوله بالخبر المنكر أيضًا وحينئذ لا يوجد الجنس دون ادعاء.

(٣) لأنه قد رضي عامة أهل المعاني دلالته على القصر من غير اعتراض.

الاستغراق أقرب في أمر الدلالة، والحق أن مبنى أبلغية لام الحقيقة أنه لا يدل على القصر أولاً وبطريق المطابقة، بل القصر لازم له، ففيه سلوك طريق البرهان كما أشار إليه المحقق الشريف في أوائل حاشية «المطول»، وسلوك طريق البرهان أبلغ كما أشاروا إليه في بحث أن المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح، وفي حمل كلام المحشي عليه تأمل، فتأمل.

(قوله: فحاصل معنى قوله: الحمد لمستأهله... إلخ) يعني: حاصل هذا سواء حمل اللام على الاستغراق كما هو المشهور أو على الجنس كما اختاره صاحب «الكشاف».

(قوله: فهو له) ظاهره أن توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازًا في النسبة، ويناسبه قول الشاعر: «فأنت الذي نعني» لكن لا يصح ذلك في مثل قولك: «زيد جميل أو حسن الوجه» ولا يثبته قوله: «لأنه مبدع الكل ومخترعه» لأن المجاز في النسبة إنما يكون بأن يثبت الصفة في الحقيقة له تعالى لا لغيره، ولا يستلزم الإبداع والاختراع الاتصاف بالمبدع بفتح الدال.

وأيضًا لا يلائمه[1] قوله: «فهو راجع إلى مدح النقاش»؛ لأن الظاهر منه أن مدح النقش بصفة راجع إلى مدح النقاش بصفة أخرى، وإلا فيكفي أن يقال: «فهو راجع إلى النقاش» وإن صح زيادة لفظ المدح أيضًا بأن يراد فهو راجع إلى مدح النقاش بصفة النقش، وإن أريد[2] بقوله: «فهو له» أن جملة الحمد لغيره مجاز عن حمده تعالى بصفة أخرى مثل الإبداع على أن يكون مجازًا[3] مركبًا فيصح مثل: «زيد مصلٍّ» بأن يكون مجازًا عن مثل قولنا: «الله هادٍ لزيد أو خالق لصلاته» لكن الدليل المذكور لا يثبته؛ لأن حاصله وجود العلاقة بين حمد زيد وحمده تعالى بمثل الإبداع، ولا بد للمجاز من قرينة مانعة

---

(١) وأيضًا لا يلائمه أقول أيضًا لا يقابل حينئذ قوله الآتي: أو جميع المحامد لأن المجاز في النسبة لا يصح أن يراد من الحمد المحمدة.

(٢) عطف على قوله: ظاهره أن توصيف غيره تعالى بالجميل إلخ بحسب المعنى والتقدير إن أريد به أن تضيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازًا في النسبة إلخ.

(٣) قوله: أن تكون أي جملة الحمد لغيره.

عن إرادة الحقيقة. وأيضًا لا يلائمه قول الشاعر: «فأنت الذي نعني» وغاية تصحيح المقام: أن يراد بقوله: «فهو له» فهو مستلزم لجميل ثابت له تعالى ومشعر به بدون أن يكون مجازًا عنه، وفيه أنه حينئذٍ لا يكون جميع المحامد ثابتًا له تعالى؛ لأن الحمد الجاري على العباد لم يصرف عن حقيقته، فيحتاج إلى حمل الكلام على الادعاء بتنزيل حمد غيره تعالى منزلة العدم.

فإن قلت[١]: قد أريد من الحمد على هذا الحاصل المعنى المبني للفاعل فهو الإيقاع، ولا شك أن اللام حينئذٍ لاختصاص المتعلق بالمتعلق، والحمد على غيره تعالى متعلق به تعالى من جهة أنه تعالى مبدع الحامد والمحمود والمحمدة.

قلت: نعم، لكن هو متعلق بغيره تعالى أيضًا والكلام في الحصر، فلا بد من الادعاء، تدبر.

(قوله: أو جميع المحامد لله تعالى... إلخ) هذا معنى مجازي للحمد من قبيل ذكر المتعلق وإرادة المتعلق.

فإن قلت: إن الحمد حقيقة في المعنى المبني للفاعل وهو الإيقاع، ومجاز في المعنى المبني للمفعول، والحاصل بالمصدر كالحالة الحاصلة للمتحرك من إيقاع الحركة على ما صرح به ابن المنقاري في أوائل حاشية أبي الفتح في الآداب، وهذا معنى مجازي[٢] غير ما ذكر، والمجاز لا يصار إليه إلا بقرينة مانعة عن إرادة الحقيقة، ولا مانع عنها، ولو سلم[٣] فلا معنى لهذا المجاز.

---

(١) قوله: فإن قلت قد أريد حاصله أنه ما الحاجة إلى حمل له على مستلزم جميل له مع أن حمله على التعلق صحيح وظاهر. وحاصل الجواب: أنه يحتاج إلى الادعاء فيرد عليه أن حمله على مستلزم يحتاج إليه أيضًا كما صرح به فيجاب عنه بأن الحمل على التعلق لا يطابق قوله: وهو راجع إلى مدح النقاش وقوله: فأنت الذي نعني ولعل وجه التدبر هنا الإيراد والجواب.

(٢) قوله: وهذا معنى مجازي أي: ما ذكره قول أحمد وهي المحمدة معنى مجازي غير ما ذكر هنا فتعدد المعنى المجازي فاحتيج إلى القرينة المعينة عند إرادة أحدها.

(٣) ولما أمكن أن يقال أنه لا يلزم من عدم العلم بالمنافع عدم المنافع لأنه يجوز أن يكون المانع موجودًا في نفس الأمر ولا يطلع عليه بادر إلى التسليم فقال ولو سلم.

قلت: وأولى ما ورد في خاطري أنه صرح في التوضيح أنه لا بد في المجاز من قرينة تمنع إرادة الحقيقة، وأما إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفًا فعند أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى؛ لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة، وعندهما المجاز أولى. انتهى.

ولعل إرادة المحمدة من الحمد معنى مجازي متعارف، فإرادته لا تحتاج إلى القرينة عندهما بخلاف غيره من المعاني المجازية، واللام حينئذٍ لاختصاص الصفة بالموصوف.

(قوله: ذكره... إلخ) أي: ولم يكتفِ بدونه؛ حيث لم يقل بعد ما تيمن بالبسملة: «الحمد لله، هذا اقتداء بأسلوب... إلخ» هكذا قرره بعض الأفاضل.

وحاصله: إنه إن اكتفى كذلك يفهم منه[1] أن للتيمن مدخلاً في الاقتداء، لكن يجب أن ينبه أن فيه فسادًا آخر، وهو انفهام أن للتعقيب مدخلاً في الامتثال، وليس كذلك.

ولما قال: «في تعقيب التسمية بالتحميد» لم يلزم الفساد منه؛ لأنه صدر الكلام بـ«في» وهي لا تنافي أن يكون الامتثال ببعض مدخولها؛ لأن معناه: إن فيه امتثالاً بهما سواء كان الامتثال بنفس مدخولها أو بمضمونه، فلم يلزم الفساد الأخير، وحذف لفظ التيمن فلم يلزم الفساد الأول.

وفيه أنه لا مدخل لحذفه في عدم لزوم الفساد الأول بعد إصدار الكلام بـ«في» حتى لو قال: «في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد» لم يلزم أن يكون للتيمن مدخلاً في الاقتداء؛ إذ يجوز أن يكون الاقتداء بمتضمنه الذي هو تعقيب التسمية على قياس ما نقل عن الخيالي أن الامتثال بحسب الذكر الذي يتضمنه التعقيب، بل الظاهر ذكر التيمن هنا؛ لأن له مدخلاً في العمل بما شاع.

ومن نظر إلى كلام قول أحمد لا يخفى عليه أنه جعل مدار عدم لزوم الفساد الأول حذف لفظ التيمن وإن أصدر الكلام بـ«في» حتى لو قال الخيالي

---

(١) يفهم منه أن للتيمن ويلزم أيضًا الاقتداء بالبعدية المطلقة وأسلوب الكتاب خاص والخاص لا يقتضي به بالفعل العام فقيد البعدية للتعقيب تأمل.

في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد: يلزم أن يكون للتيمن مدخل في الاقتداء يشعر به.

(قوله: لأنه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية) ولم يقل: لا اقتداء بتعقيب التيمن بالتسمية، فمعنى قوله: «ذكره هكذا» ذكره بحذف لفظ التيمن.

قال الخيالي: «اقتداء بأسلوب الكتاب» الأسلوب الطريقة على ما في الأساس، فإن كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في ذكر التسمية والتحميد، فالأسلوب نفس التعقيب، فالمعنى أن في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بتعقبها الواقع في الكتاب المجيد، وإن كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في البدء، فأسلوبه في البدء تقديم التسمية والتحميد مع التعقيب، فذكرهما أيضًا داخل في الأسلوب، فالمعنى حينئذٍ: إن في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بذكرهما مع التعقيب في الكتاب المجيد، فالاقتداء بذكرهما في الكتاب المجيد بحسب ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب على قياس ما نقل عنه في «الامتثال».

ثم إن الموصول في قوله: «بما شاع» إن كان عبارة عن الأسلوب بقرينة المعطوف عليه، فالكلام كما في أسلوب الكتاب المجيد، وإن كان بمعنى الشيء؛ أي: الشيء الشائع في أوائل المؤلفات، فهو كما يصدق على التعقيب يصدق على ذكرهما أيضًا، فما قاله قول أحمد بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب، فمعناه المتبادر: إن الاقتداء ليس بمجرد الإيقاع، بل بالإيقاع مع التعقيب، لكن إذا كان المراد بالأسلوب نفس التعقيب فالاقتداء بأسلوب الكتاب بنفس التعقيب لا بذكرهما مع التعقيب، وإن كان لا ينفك التعقيب هنا وفي الكتاب عن ذكرهما ـ أي: ذكر التسمية والتحميد ـ فكان لازم الاقتداء بواسطة تعقيبها الواقع في التأليف بتعقيبها في الكتاب المجيد الاقتداء في ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب، لكن لا يقال: إن ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب في المؤلف اقتداء بالتعقيب الواقع في الكتاب المجيد.

(قوله: بمجرد إيقاع التسمية... إلخ) فيه أنه على التوجيه الثاني من توجيهات دفع التعارض إنما يحصل الامتثال بذكر الحمد بعد التسمية لا بمجرد

الإيقاع المذكور، إلا أن يقال: إن المراد: التجرد عن اعتبار التعقيب، وهو لا ينافي اعتبار البعدية، وفي التوجيه الثاني يحتاج في الامتثال إلى اعتبار بعدية الحمد عن التسمية سواء بالتعقيب أولاً؛ إذ التوجيه الثاني يقتضي البعدية لا التعقيب، والبعدية لا تنافي التجرد عن اعتبار التعقيب.

قال الخيالي: «وما يتوهم... إلخ» تقرير هذا التوهم أنه لا يمكن الامتثال بهذين الحديثين معًا، أو ليس في التعقيب امتثال بهما؛ لأنهما متعارضان، وهذا الدليل جزء من القياس الاستثنائي استثناء لعين المقدم، تدبر.

وبيان التعارض: إن الابتداء فيهما حقيقي، والباء فيهما للملابسة، والملابسة بمعنى المخالطة، وملخصه: إن الحديثين ملابسان بهذه الأمور الثلاثة، وكل أمرين كانا كذلك فهما متعارضان، فهذه الصغرى تضمنت ثلاث مقدمات، فالجواب الأول منع للأولى، والثاني للثانية، والثالث للثالثة، فظهر أن[1] وجه التوهم ثلاثة أشياء.

فاقتصار قول أحمد في بيان وجه التوهم على الأول لم نعرف وجهه، بل وجه التوهم خمسة أشياء، رابعها: عدم حمل تغاير الأمر للبسملة والحمدلة المفهوم من سوق الحديث على أعم من التغاير الاعتباري؛ ليصح جعل أحدهما جزء من الأمر[2]، بل على التغاير الحقيقي، وخامسها: فهم كون آلتي التسمية والتحميد شيئًا واحدًا، وستسمع لبيان منشأ التوهم زيادة تفصيل إن شاء الله تعالى.

قال الخيالي: أو بحمل أحدهما إن كان هذا حكاية لدفع التعارض المتوهم في الحديثين، مع قطع النظر عن هذا المقام، فأحدهما على عمومه؛

(١) لا يقل: إن الأجوبة أربعة فكيف كانت الرابعة لأنا نقول لما كان الأول والثاني مشتركين في دفع المقدمة الأولى جعلهما واحدًا حكمًا فعبر عنها بالأول، وتقرير الدفع أنا لانسلم أن الابتداء في الحديثين حقيقي لما لا يجوز أن يكون فيهما عرفيا ممتدًا أو في أحدهما حقيقيا وفي الآخر إضافيا ويراد حينئذ بالثاني كون الباء للاستعانة وبالثالث كونه للملابسة.

(٢) في القول الرابع بعد هذا القول ومن تمحل المراجعة إليه يحصل النفع العاجل لديه.

إذ حمله على الحمد يكفي في دفع التعارض، وإن كان لدفع سؤال امتناع الامتثال بناء على التعارض فلا يجوز حمل أحدهما على الحمد؛ إذ مدلول الحديثين حينئذٍ ذكر الحمد والبسملة مع تقديم الحمد، والتعقيب المذكور عكسه فلا امتثال به[1]، وما تضمنه[2] التعقيب من مطلق الذكر فليس امتثالاً لمدلول الحديثين حينئذٍ، بل لمتضمنهما الذي هو الذكر مطلقًا أيضًا.

والظاهر من الامتثال بالحديثين بتمام مدلولهما بخلاف قوله: «في تعقيب التسمية بالتحميد» لأن لفظة «في» تساعد أن يكون الامتثال بحسب متضمن التعقيب.

(قوله: وفيه نظر؛ لأن الكلام... إلخ) لعل حاصله: إن سندك وهو حمل الباء على الاستعانة لا يستلزم المنع، وهو منع التنافي؛ إذ التنافي ثابت على هذا التقدير أيضًا؛ لأن كلام السائل على تقدير حمل الباء على الاستعانة في آن الابتداء مستعينًا بأمر... إلخ، وها هنا كذلك؛ أي: كلام السائل بالتنافي حق، وإن حمل الباء على الاستعانة.

وقوله: «وإن لم يكن بين الاستعانتين تنافٍ» إنما قال كذلك؛ لأن قول الخيالي: «ولا شك أن الاستعانة بيان لاستلزام السند» نقيض المقدمة الممنوعة، لكن ما ذكره ليس بنقيض المقدمة الممنوعة، ولما كان كذلك أشار بقوله: «وإن لم يكن بين الاستعانتين... إلخ» إلى أن ما ذكرته لازم للمنع، لكنه ليس بنقيض للمقدمة الممنوعة، والمقدمة الممنوعة شيء آخر، ولا يستلزم السند نقيضها.

والحاصل: إن اللازم ليس بنقيض، والنقيض ليس بلازم، فالسند أعم.

(قوله: معنى الابتداء مستعينًا... إلخ) يعني: معنى الابتداء مستعينًا بهما ابتداء المبتدئ حال كون المبتدئ مقارنًا في آن الابتداء بسبق الاستعانة،

---

(١) فيجب حمل أحدهما على البسملة حتى يحصل الامتثال.

(٢) جواب سؤال مقدر كأنه قيل يجوز أن يكون الامتثال باعتبار مطلق الذكر الذي تضمنه التعقيب فأجاب بأن هذا ليس بامتثال بمدلولهما ففي ذلك المتضمن يشتمل تقديم الحمد على البسملة وعكسه ومدلول الحديثين ليس كذلك.

فقولنا: «مستعينًا» مؤول بـ«متصفًا» بسبق الاستعانة، وسبق الاستعانة مقارن للابتداء وإن لم يكن نفس الاستعانة مقارنًا له على قياس الحال المقدرة، فاندفع ما قيل: «فيه نظر»؛ لأن زيدًا إذا كان قد ركب أمس وجاءك اليوم يلزم على هذا التأويل أن يصح أن نقول: «جاءني زيد راكبًا» ولا يقدم عليه عاقل فضلاً عن فاضل. انتهى.

وظن هذا القائل أن مراد المحشي: المجاز بحسب الكون، فلا تكون الاستعانة موجودة في زمان الابتداء، والحال يجب مقارنة زمان معناه لزمان عامله.

(قوله: فلِم لم يسلم ذلك في آن الابتداء... إلخ) لم يقل: يلزم له تسليم ذلك في آن الابتداء؛ لأنه لا يلزم من تسليم إمكانهما في مطلق الآن تسليم إمكانهما[١] في آن الابتداء؛ لجواز أن يكون تسليم إمكانهما في المطلق في ضمن تسليم إمكانهما في مقيد آخر غير آن الابتداء، لكن لما كانت[٢] الآنات متساوية في عدم التجزؤ فتسليم إمكانهما في واحد دون آخر يحتاج إلى فارق آخر من العوارض، ولما كان الفارق غير ظاهر سئل عنه هكذا على طريق الاستفهام.

(قوله: فوجه النظر ذلك) أي: عدم تسليم إمكان الاستعانة بهما في آن واحد؛ لأن ما ذكره الخيالي هو تسليم إمكان الاستعانة بهما في آن واحد مطلقًا على ما فهمه ذلك القائل، حيث سلم ما ذكره الخيالي من عدم تنافي الاستعانتين في مقابلة الحكم بالتنافي بينهما في آن الابتداء، فلو حمل[٣] كلام الخيالي على عدم تنافيهما في آن الابتداء يلزم له القول بالتناقض، فظهر أن حمله على عدم التنافي في مطلق الآن.

---

(١) أي: إمكان الاستعانتين.

(٢) دفع لما يمكن أن يتوهم من الكلام السابق من أنه لما كان الأمر كما قلت فينبغي أن يقول المحشي، فلا يسلم ذلك فلِمَ لم يسلم.

(٣) على بناء المعلوم؛ أي: لو حمل القائل... إلخ يلزم له القول بالتناقض فعلم أنه لم يحمل عليه.

(قوله: لا ما ذكره) وهو تسليم ما ذكره الخيالي من إمكانهما في مطلق الآن مع أنه غير مسلم عنده، وادعاء التنافي بينهما في آن الابتداء، وهو وإن كان دافعًا لجواب الخيالي لكن فيه تسليم ما ليس بمسلم عنده، وأيضًا بعد تسليم إمكانهما في مطلق الآن لا وجه لعدم تسليم إمكانهما في آن الابتداء كما عرفت.

ويمكن الجواب عنه باختيار الشق الثاني بأنه يجوز أن صاحب القيل حمل كلام الخيالي من عدم التنافي بينهما على عدم التنافي بينهما في نفسهما بمعنى عدم التضاد مثلاً، فسلم ذلك وادعى التنافي بينهما في آن الابتداء، وقال الكلام في هذا دون ما ذكرت، ويجوز أن يكون مراده: الترديد بأنك إن أردت ألا تنافي بينهما في نفسهما بمعنى عدم التضاد مثلاً فمسلم غير مفيد، وإن أريد في آن الابتداء فباطل.

والحاصل: إن وجه النظر ما ذكره القائل.

فإن قلت: لِـمَ لم يحمل كلام الخيالي على عدم التنافي بينهما في مطلق الآن ولم يجعله محتملاً آخر في الترديد؟

قلت: لأنه على هذا التقدير يكون سندًا أعم بحسب الظاهر؛ إذ لا يلزم من عدم تنافيهما في مطلق الآن عدم تنافيهما في آن الابتداء، وإن أمكن التصحيح بأن الآنات متساوية فما لم يسعه واحد لم يسعه الآخر[1]، والفارق غير ظاهر كما عرفت، لكن فيه بحث؛ لأنه على تقدير حمله على عدم التنافي بمعنى التضاد مثلاً يكون سندًا أعم أيضًا، فاللائق أن يتركهما أو يذكرهما لعل وجه التأمل مجموع ما ذكر.

(قوله: وهذا النظر يتوجه.. إلخ) لعل التوجه مع قطع النظر عن ملاحظة قول المحشي، ولا يخفى أن الملابسة تعم... إلخ؛ يعني: إن التوجه المذكور على تقدير حمل الملابسة على الابتداء بالشيء على وجه الجزئية؛ لأنه هو

(١) قوله: (فما لم يسعه واحد) هذا الكلام صحيح في نفسه لكن المقام يقتضي أن يقال فما وسعه واحد بسعة الآخر تأمل.

الظاهر، لا على الأعم منه، وفي ذكره قبل الابتداء بلا فصل؛ إذ بلا ملاحظة العموم الذي ذكره المحشي لا يتوجه هذا النظر، لكن هذا على تقدير أن يكون العموم غير مؤول بهذا التأويل، وأما إذا أول به كما سيشير إليه المحشي، فقوله: «ويمكن الدفع» تقرير جواب الخيالي، وتبيين مراده لا جواب مغاير لما ذكره، فليتأمل فإن المغايرة ثابتة في الجملة.

(قوله: على تقدير جعل الباء للملابسة) فيه احتمالان:

الأول: أن يجعل الباء كذلك لدفع التعارض.

والثاني: أن يجعل كذلك لمجرد بيان المعنى.

وعلى كل تقدير ففاعل الجعل إما الخيالي أو غيره، ثم إن «لا» في قوله: «لا يجامع الابتداء» ساقط من بعض النسخ، فإذا كان الجعل لدفع التعارض فعلى تقدير ثبوت «لا» كان معنى قوله: «المقصود» مقصود صاحب النظر المذكور، وإنما احتيج إلى هذا التعليل؛ لأنه حكم بأن المتوجه نفس النظر السابق، وهو تنافي الابتداء مستعينًا بأمر، والابتداء مستعينًا بأمر آخر، والمتوجه هنا لا يكون نفسه بل نظيره، لكن لما كان خلاصة النظر السابق والمقصود منه أن الابتداء ملابسًا بأمر لا يجامع الابتداء ملابسًا بأمر آخر؛ لأن مقدار التنافي ليس نفس الاستعانة، بل الملابسة اللازمة يعرفها من له تميز صادق كان خصوصية الاستعانة ساقطًا عن الاعتبار في النظر السابق، فحكم بأن المتوجه نفس النظر السابق.

وأما على تقدير سقوط «لا» فمعنى قوله: «المقصود» المقصود من جعل الباء للملابسة، ثم إن الجاعل حينئذٍ لا يجوز أن يكون هو الخيالي؛ لأن قوله: «ولا يخفى أن الملابسة تعم... إلخ» أصدق شاهد على أن حمله على الملابسة ليس ليكون مدارًا لدفع المعارضة، بل مداره تعميم الملابسة، بل حمله عليها لتسليم مدار توهم التعارض، ودفع التعارض بوجه آخر، ولا يجوز أن يكون غير الخيالي أيضًا؛ لأن الملابسة أقرب إلى كونها مدارًا للتعارض منها إلى كونها مدارًا لدفعه يعرفه من ينصف.

وإذا كان الجعل لمجرد بيان المعنى فقوله: «وهذا النظر يتوجه فيه

مسامحة» لأن هذا النظر كان اعتراضًا على الجواب عن سؤال التعارض، وإذا توجه هنا يكون عين سؤال التعارض، لكن لما كان الاعتراض على الجواب عن سؤال التعارض إبقاء لسؤال التعارض، أو كان ينزع منه سؤال التعارض يتسامح بأن هذا النظر يتوجه... إلخ.

ثم إن معنى قوله: «إذ المقصود» على تقدير ثبوت «لا» كما سبق، وأما على تقدير سقوطه فلا يكون المقصود مقصود صاحب النظر، وهو ظاهر، ولا مقصود الجاعل؛ لأن من جعل الباء للملابسة لمجرد البيان لا يقصد به المجامعة وانتفاء المعارضة، بل مقصوده حمل الباء على معنى يناسب المقام.

(قوله: ينبغي أن يوجه... إلخ) يعني: لئلا يرد ما سينقل من المتصدي بعد قوله: «والصعوبة ودفع المتصدي مبحوث فيه».

(قوله: بالتأويل الذي ذكرناه) إن كان حاصله حمل الملابسة بهما على سبق الملابسة فيهما فمعنى توجيه العموم به: توجيه الشق الثاني به، وإن كان حاصله حمل الملابسة على أعم من حقيقة الملابسة وسبقها كما يشعر به قوله: «السابق وإن كان قبل الابتداء» فما ذكره الخيالي حاصل ذلك.

وقد نقل عن المحشي أنه لا حاجة إلى اعتبار الجزئية، فإن أراد أنه لا حاجة إليه؛ لإمكان حمل ملابستهما معًا على سبق الملابسة فلا ضرورة تدعو إليه فمسلم، لكن الخيالي لم يعتبره؛ لاضطراره إليه؛ بل لأن الأصل في الملابسة الحقيقة فيصار إليه ما أمكن، فيكفي في التوجيه حمل أحد الملابستين على المجاز، بل لو ذهب إلى التأويل في الموضعين لورد أنه لا حاجة إليه في الحمدلة، وإن أراد أن الملابسة الحقيقية تمكن بدون الجزئية بأن يكتب أول الكتاب مع تلفظ الحمدلة، فهذا مسلم، لكن لما كان البحث هنا في كتابة الحمدلة والبسملة لا تمكن الملابسة حقيقة بأحدهما إلا بطريق الجزئية، وإن أراد أن الملابسة الحقيقية تكون بالاتصال، وهو المعنى الثاني مما ذكره المتصدي، والاتصال يكون بدون المخالطة أيضًا فهو غير مرضي له.

(قوله: أحدهما مشهور، وهو المقارنة والمصاحبة... إلخ) قال بعض الأفاضل: وفرقوا بين الباء للاتصال والإلصاق، وبينهما للمصاحبة والمقارنة

بالعموم المطلق، فإن كل ملتصق مصاحب من غير عكس، فإن قولك: «اشتريت الفرس بسرجه» أي: ملابسًا به، لا يستلزم أن يكون السرج حال اشتراء الفرس ملصقًا به. انتهى.

جعل الملابسة أعم من المعنيين المشهورين للباء المصاحبة والإلصاق، وجعل الأول إشارة إلى الأول والثاني إلى الثاني، وعلى ما ذكره لا فساد في أخذ المعنى الأول ها هنا؛ لأنه أوسع من الثاني، وفيه تشنيع للمتصدي، لكن في حاشية الكمال فيما سيأتي أن معنى الملابسة يكون من قبيل معنى الإلصاق، وحتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرًا لمعنى الإلصاق. انتهى.

فهذان المعنيان قسما معنى الإلصاق؛ الأول: المخالطة، والثاني: أعم منها ومن المجاورة، ويخدش ما ذكره القائل أن الثاني لو كان إشارة إلى معنى الإلصاق فكيف يورد المحشي البحث فيه فيما سيأتي؛ إذ لا مجال لإنكاره؟.

(قوله: مع أن الظاهر... إلخ) بل الظاهر ملابسة الابتداء.

قال في «التلويح»: مثل «مررت بزيد» إذا التصق مرورك بمكان يلابسه زيد.

وفي «شرح الجامي»: فإن الباء يفيد لصوق مرورك بزيد أو بمكان يقرب منه زيد، على أن هذا لا يضر المتصدي؛ إذ لو غير الابتداء إلى أحدهما يتم سنده، أما إذا غير إلى المبتدئ فلأنه من حيث هو مبتدئ ملابس للحمدلة في آن الابتداء لذكره إياها في ذلك الآن، وللبسملة لذكره إياها من قبل بلا فصل.

وأما إذا غير إلى المبتدأ به وهو أول التصنيف فلأنه ملابس للحمدلة؛ لأنها الجزء الأول، وللبسملة لذكرها قبل الأول بلا فصل، ولكون أول التصنيف أمرًا كليًا، والحمدلة جزئيًا منه صحت الملابسة بينهما التي تنبئ عن المغايرة بين المتلابسين؛ إذ الكلي يغاير كل واحد من جزئياته.

ثم إن تأويل المحشي لا يصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء أو المبتدأ به؛ إذ لا معنى لسبق ملابستهما للبسملة والحمدلة كما فيما أجاب به عن القائل، أو للبسملة فقط على ما أول عموم الخيالي به؛ لأن المبتدأ به إما أول التصنيف غير البسملة والحمدلة، وظاهر أنه لم يسبق مقارنته

لهما أو الحمدلة، وظاهر أنه لم يسبق مقارنته للبسملة، ولا يلزم من مقارنة الحمد للبسملة بناء على أن الوصف بالجميل مقارنة الحمدلة لها؛ لأنها عبارة عن الألفاظ أيضًا المخصوصة، وهي «الحمد لله» مثلاً، وكذا الابتداء؛ لأنه إنما يحدث عند التلفظ بأول التصنيف، وإذ عرفت من نقلنا أن المراد ملابسة الابتداء فتأويل المحشي محل بحث؛ لأنه لا يصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء كما عرفت.

(قوله: ومعنى الكلام على الأول... إلخ) أقول: حاصل المعنيين شيء واحد، وهو أن الابتداء ملابس بالشيء وبذكره؛ لأن ملابسة الابتداء بالشيء يستلزم ملابسته بذكره، وبالعكس أيضًا؛ يعني: ملابسته بذكره يستلزم ملابسته بنفسه، لكن العطف على التقدير الأول أنسب لفظًا؛ لشدة المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظًا؛ لكون كل منهما مقارنًا بالباء وإن كان فيه بعد معنى؛ لأن المفهوم من المعطوف عليه أن الابتداء واقع بالشيء نفسه، ومن المعطوف أنه واقع بذكره، وهو يوهم أن الملابس في كل منهما شيء مغاير للملابس في الآخر، وليس كذلك كما لا يخفى.

وعلى التقدير الثاني أنسب معنى؛ لأن المفهوم من المعطوف والمعطوف عليه على هذا التقدير أن الابتداء واقع بالشيء وإن كان فيه بعد لفظًا؛ لأن المعطوف عليه مقارن بـ«على» والمعطوف بـ«الباء».

(قوله: وقيل في دفع توهم التعارض... إلخ) فيه إن هذا وإن دفع التعارض في الحديثين، لكن الغرض من ذكر التعارض هنا اعتراض على وقوع الامتثال بالذكر الذي تضمنه تعقيب الشارح، ولا يخفى أن المراد من تعقيب الشارح تعقيبه في الكتابة، وإلا فلم يثبت من الشارح التسمية والتحميد لسانًا أو جنانًا فضلاً عن التعقيب.

فحاصل الاعتراض: إنه لا امتثال في التعقيب في الكتابة للحديثين؛ لأنهما متعارضان في وقوع الابتداء بملابسة كتابة التسمية والتحميد، فالتجويز المنقول لا يدفع التعارض المذكور، فهو سند أعم ها هنا.

ثم أقول: إذا كان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة قبل كتابة

الشرح، والظاهر من قوله ﷺ: «**كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله**»[(١)] كون البسملة مغايرًا للأمر تغايرًا حقيقيًا، وكذا حديث الحمدلة، فجعل الحمدلة جزء من الشرح ينافي التغاير الحقيقي، فالجواب الحقيقي الأخير للخيالي كما أنه مبني على صرف الملابسة عن ظاهرها كذلك مبني على صرف التغاير المفهوم من سوق الحديثين عن ظاهرهما.

فإن قلت: أليس يكفي في الجواب حمل التغاير على أعم من الاعتباري، وجعل البسملة أيضًا جزء؟

قلت: لا يكفي؛ إذ حينئذٍ تكون الملابسة بمعنى المخالطة مع الجزء الأول أيهما كان، فيحتاج أيضًا إلى صرف الملابسة عن ظاهرها، كما لا يكفي صرف الملابسة عن ظاهرها بدون أخذ التغاير أعم، وجعل أحدهما جزء من الرسالة.

وبالجملة: إن منشأ توهم تغاير الحديثين أمور خمسة: حمل الابتداء على الحقيقي، وحمل الباء على الملابسة، وأخذ الملابسة على متبادرها، وحمل تغاير الأمر للبسملة والحمدلة على التغاير الحقيقي، وفهم اتحاد آلتيهما، فبحمل المنشأ الأول والثاني على خلافه حصل الجواب الأول والثاني، وبحمل المنشأ الثالث والرابع على خلافهما حصل الجواب الثالث، ولو حمل المنشأ الخامس على خلافه يحصل جواب آخر، لكن لا يمكن هنا؛ لأن الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة، وهذا هو التفصيل الموعود فيما سبق.

(قوله: قال في «المغرب»... إلخ) قال بعض الأفاضل: فيه أن التقديم الحقيقي ليس له زمان ينقسم، فالتقديم بشيء ينافي التقديم بآخر، فإما أن يحمل التقديم فيهما على العرفي... إلى آخر ما ذكر في الحاشية، فلا فرق بين التقديم والابتداء، فلا بد من التكلف المذكور. انتهى.

أقول: لعل حاصل كلام المحشي: إن حاصل كلام «المغرب» دل على

---

(١) تقدم تخريجه.

أن مدخول الباء هو ما وقع عليه فعل الابتداء لا الملابسة به والمستعان به، فمدخول الباء في الحديثين ما وقع عليه فعل الابتداء، فالضمير في «لم يبدأ فيه» الراجع إلى الأمر ليس ما وقع عليه فعل الابتداء، بل ما نسب إليه الابتداء، والتقديم بتقدير لم يقدم عليه اسم الله، فالمفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الإضافي، فلا مجال لتوهم التقديم الحقيقي، فمدار جواب المحشي ليس كون الابتداء بمعنى التقديم الحقيقي، بل كون المفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الإضافي.

قال الخيالي: الظاهر أن الباء صلة للتوحد وجه الظهور موافقة استعمال العرب الباء في نظيره، يقال: «توحد برأيه... إلخ» والملابسة مغاير لأن يكون صلة التوحد؛ إذ باء الملابسة صلة ملابسًا؛ إذ التقدير حينئذٍ: المتوحد ملابسًا بجلال ذاته.

قال: يقال: «توحد برأيه» نقل عنه: ولا يقصد منه معنى الكمال، ولا عدم مدخل غيره في ثبوت الوحدة في الرأي، بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارهما ها هنا أيضًا. انتهى.

حاصله: إن كون التفعل هنا للتكلف محمولاً على الكمال، أو كونه للصيرورة بدون صنع من الغير وإن أمكن هنا، لكن أراد أهل اللسان منه معنى الاستفعال، فإن «استقل» بمعنى: طلب القلة؛ أي: الوحدة، بمعنى: عدم شركة الغير، أما إمكان المعنى الأول فظاهر، وأما إمكان الثاني فبأن يراد من الغير المخلوقون.

فإن قلت: أليس يمكن في قولهم: «توحد برأيه» الصيرورة بصنع أو التكلف حتى يحمل عليه، وهما من المعاني الأصلية للتفعل؛ إذ الأول هو ما قال في «الشافية»: تفعل لمطاوعة فعل، والثاني صرح فيه أيضًا.

قلت: نعم هو مقول في مقام المدح، وهما لا يناسبان المدح.

قال الخيالي: «فمعنى التوحد بجلال الذات» لا يخفى أن التفريع بمتضمن هذا الكلام وهو رجوع التوحد إلى الجلال مع قطع النظر عن تعيين معنى الوحدة، واعلم أن للوحدة معنيين:

الأول: عدم الانقسام، وهو المشهور بين المتكلمين، ويقابله الكثرة، وهو ما قال في «القاموس»: الواحد عدد الحساب.

والمعنى الثاني: انتفاء النظير، وهو ما قال في «الأساس»: «أوحد الله فلانًا» جعله بلا نظير.

ثم إن باء الصلة هنا بمعنى «في» على ما أشار إليه فيما نقل عنه، فمعنى التوحد في جلال ذاته: كون جلال ذاته واحدًا، والجلال بمعنى: سلب صفات النقص، وكما أن صفات النفس متعددة كذلك سلبها، فالجلال عبارة عن السلوب، فهو منقسم، فلم يصح حمل الوحدة على المعنى الأول فتعين المعنى الثاني، ولذلك فسرها به، وفيه بحث؛ لأنه إذا أوَّل الجلال بالذات الجليلة يصح حمل الوحدة على المعنى الأول أيضًا؛ لتنزه ذاته تعالى عن الانقسام، لكن إذا حمل الوحدة على المعنى الأول على هذا التأويل لا يكون فيه رد للمعتزلة، إذًا الظاهر أنهم لا يثبتون لذاته تعالى انقسامًا؛ إذ الانقسام يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج إلى الأجزاء، والاحتياج أمارة الحدوث.

ويمكن أن يقال: إنه حينئذٍ رد للازم[1] كلامهم؛ لأنهم إذا قالوا بمشاركة ذات الواجب وذات الممكنات في تمام الماهية فقد قالوا بانقسام ذاته تعالى؛ لأن تمام ماهية الممكنات منقسم بلا شك، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

قال الخيالي: عدم شركة الغير في جلال الذات؛ أي: لا يوصف بجلال ذاته غيره تعالى.

فإن قلت: هذا ليس بأمر مختص بجلال ذاته تعالى؛ إذ صفة كل موصوف لا يتصف به غيره؛ لامتناع قيام معنى متشخص بأمرين.

قلت: المراد في نوع جلال الذات، فنوع جلال ذاته منحصر في جلال ذاته، أو يقال: ليس المراد بالذات هنا ذاته تعالى، بل أعم، وبعد ما كتبت هذا البحث في ورقة رأيت مثله في حاشية عصام الدين على هذا الشرح، إلا أنه ترك الجواب الأخير؛ لأنه ليس غرضه تحشية كلام الخيالي.

---

(١) قوله: رد للازم، فإذا بطل اللازم بطل الملزوم؛ فحصل الرد أيضًا.

قال الخيالي: على نهج حصول الصورة نقل عنه كما يقال: «الصورة الحاصلة في حصول الصورة» كذلك يقال: «الذات الجليلة في جلال الذات» انتهى.

أي: كما يقال بهذا التفسير في تفسير حصول الصورة، وليس المعنى كما يقال، ويؤخذ في التعبير كذلك بدل أن يقال: «حصول الصورة» فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء، ينبغي أن يقال في التقرير كما يقال: «حصول الصورة في الصورة الحاصلة» يقال: «جلال الذات في الذات الجليلة».

قال الخيالي: فحينئذٍ ـ أي: حين كونه للملابسة ـ إنما احتيج إلى ما ذكره حينئذٍ؛ لأن الوحدة حينئذٍ صفة الذات، والتفعل قد يجيء بمعنى الصيرورة بصنع، وهو ما قال في «الشافية»: وتفعل لمطاوعة فعل، وقد يجيء بمعنى التكلف، وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى، فاحتيج إلى تجريد الصنع عن المعنى الأول، أو حمل المعنى الثاني على الكمال مجازًا.

وللتفعل معانٍ أُخر لا تصلح هنا إلا الاستفعال، فإنه قد يجيء التفعل بمعنى الاستفعال، وهو صحيح كما سيشير إليه قول أحمد، والعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معنى الاستفعال مع أنه صحيح هنا بلا تكلف، وإنما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملابسة؛ لأنه إذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته، فتكون الوحدة صفة للجلال، فيصح معنى الصيرورة بصنع من الغير؛ لأن المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل.

ووحدة الجلال من الذات غير الجلال لا بمعنى الغيرية المصطلحة عند الأشاعرة، وهو إمكان الانفكاك، بل بمعنى الغيرية اللغوية، وفيه بحث؛ لأنه إذا كان معنى الإضافة الذات الجليلة يحتاج إلى ما ذكره أيضًا فلا وجه لتخصيص التفريع بالملابسة.

(قوله: إن الصنع غير ملاحظ فيه) أي: في التفعل، وحينئذٍ يكون المعنى الصيرورة فقط، فيكون معنى قول الخيالي إما للصيرورة بدون صنع أن التفعل تلاحظ فيه الصيرورة ولا يلاحظ معه الصنع، ويكون معنى قوله: «أي صار

حجرًا بلا عمل» يفسر بقولنا: صار حجرًا، ويلاحظ فيه هذا المعنى بلا ملاحظة عمل ومدخل من الغير؛ أي: ولا يلاحظ فيه الصنع من الغير.

ولا يخفى أن الظاهر أن الباء في قوله: «بلا عمل» متعلق بصار، فهو من تتمة المعنى، وإذا قدر الملاحظة ببعد أن يكون هذا من تتمة المعنى، فالحق أن المراد من الغير: العبد، فيصح المثال، ولا يحتاج إلى تقدير الملاحظة كما نقل عن المحشي.

(قوله: وإرادة الكون) عطف على الحدوث؛ أي: يستلزم إرادة الكون.

وحاصله: إن معناه الحقيقي يستلزم الحدوث وصنع الغير، وهذه الملازمة ظاهرة، ويستلزم في قوله: «المتوحد بجلال ذاته» إرادة الكون مطلقًا، وهذا الاستلزام بقرينة عدم تمشي المعنى الحقيقي في حقه ﷻ، والكون المطلق هو مؤدى قولنا: «إن الصنع غير ملاحظ فيه» فثبت ما قاله من التقييد.

وأما ظاهر ما يفهم من كلام الخيالي من التقدير بعدم الصنع فلا يلزم إرادته من المعنى الحقيقي للصيرورة؛ لأنه مباين معناه، ولا بد للمجاز من علاقته، وأما إرادة العام من الخاص فهو معتبر في المجاز، ولك أن تجعل قوله: «وإرادة مبتدأ خبره» على طريق المجاز.

وحاصله: إن كلام الخيالي على ما قدرته يكون إرادة الكون مطلقًا بالصيرورة التي هي أخص، وهو واقع على سبيل المجاز؛ لوجود العلاقة بالعموم والخصوص، وأما ما يفهم من ظاهر كلام الخيالي فهو ليس بواقع على سبيل المجاز؛ لعدم العلاقة، فلا تجوز إرادته من الصيرورة التي هي معنى التفعل، فقوله: «مع أن المعنى الحقيقي تأييد آخر» بدل قوله: «كيف وتحجر الطين... إلخ».

(قوله: ونقل عنه على قوله: ومنه التولد... إلخ) لعل غرض المحشي من نقل هذا المنقول هنا: تأييد آخر لقوله: «لعل معنى كون التفعل... إلخ»؛ إذ حاصله هذا، والمنقول أنه إن أراد النحاة بالصيرورة التي فسروا به التفعل مطلق الكون فأمر التوحد ظاهر، ولا حاجة إلى قولنا: «بدون صنع».

وإن أرادوا الكون بطريق الانتقال كما هو المعنى الحقيقي للصيرورة فلا

بد من قولنا: «بدون صنع» ومعناه: أن يجرد الصيرورة عن معنى الانتقال في حقه سبحانه، فظهر أن مراد الخيالي من قوله: «بدون صنع» تجريد الصيرورة عن معنى الانتقال، وهو إنما يكون بأن يراد بدون ملاحظة صنع؛ إذ ظاهره تقييده بعدم الانتقال؛ لأن عدم الصنع يستلزم عدم الانتقال لا أنه تجريد عن معنى الانتقال.

فإن قلت: إنما يكون هذا المنقول تأييدًا لكلام المحشي أن لو كان مراد الخيالي بالصيرورة في قوله: «فإن أريد بالصيرورة الصيرورة الواقعة في تفسير التفعل» بدون التقييد بقوله: «بدون صنع» فلِم لا يجوز أن يكون مراده بالصيرورة في هذا المنقول الصيرورة الواقعة في كلامه المقيدة بقوله: «بدون صنع»؟

قلت: ليس في الصيرورة بعد هذا التقييد هذان الاحتمالان، أما على تقدير حمل «بدون صنع» على ظاهره؛ فلأنه إذا انتفى صنع الغير لا يتصور الانتقال؛ لأن الانتقال يستلزم الحدوث، وهو يستلزم الصنع، هكذا الاحتمال الأول؛ لأنه إذا لم يتصور الانتقال فكيف يراد مطلق الكون العام لما يكون بطريق الانتقال؟.

وأما على تقدير حمل «بدون صنع» على معنى: «بدون ملاحظة صنع» فلا يمكن الاحتمال الثاني؛ لأن إرادة الانتقال يستلزم ملاحظة الصنع لما عرفت، بل يتعين الاحتمال الأول، وهنا بحث؛ وهو أنه لِم لا يجوز أن يكون مراد الخيالي من قوله: «بدون صنع» بدونه من العبد كما أشار إليه قول أحمد في بعض منهواته؟ فحينئذٍ يتصور في الصيرورة بدون صنع ذانك الاحتمالان، فيجوز أن يكون مراد الخيالي من الصيرورة في هذا المنقول الصيرورة المقيدة، فلا يتعين هذا المنقول مؤيدًا لما قاله.

(قوله: محل بحث) إذ الظاهر أن المراد: إن المعنى الأول منقول من التكلف ومأخوذ منه بزيادة خصوصية عليه، والأصل والفرع بمعنى: الكلي والجزئي، أو المشتق منه والمشتق، لكن في كون التكلف مأخوذًا في الأول بحث؛ إذ الصيرورة هو الانتقال دفعيًا أو تدريجيًا، والتكلف تدريجي.

(قوله: إلا أن يراد... إلخ) يعني: إلا أن يراد من الأصل والفرع السبب والمسبب، ويراد بسببيته: ما صدق عليه المعنى الثاني لا ما صدق عليه المعنى الأول، بمعنى: إن التعاني والتكلف سبب وعلة في الخارج لانتقال أمر إلى أمر آخر، لكن فيه بحث أيضًا؛ إذ الصنع معتبر في التكلف، وكيف يكون التكلف بصنع علة للانتقال بدون صنع على ما أشار إليه بعض الأفاضل، إلا أن يقال: المراد من انتفاء الصنع في المعنى الأول: انتفاء ملاحظته، ولا يلزم من انتفاء الصنع في نفس الأمر فساد في العلية المذكورة، لكن يكون تفرع المعنى الأول ببعض ما صدق عليه، وأيضًا هذا التوجيه من المحشي يأبى عن سوق ما نقل عنه؛ إذ على هذا لا معنى لعدم عده معنى مستقلاً، لعل وجه التأمل ما ذكر.

قال الخيالي: يحمل على الكمال.

نقل عنه: وعلى تقدير الحمل على الكمال يحتمل أن يجعل الباء للسببية. انتهى.

ووجه صحة السببية حينئذٍ ظاهر على تقدير أن يكون معنى الوحدة: عدم شركة الغير، فذاته تعالى من حيث هو لما لم يكن مشتركًا اتصف بأصل الوحدة، ولما سلب عنه سمات المخلوقين ـ وهو معنى الجلال ـ كان عدم اشتراك الذات كاملاً كما لا يخفى، وإذا لم يحمل التكلف على الكمال لا سداد للسببية؛ لأن أصل وحدة الذات من الذات لا بسبب الجلال لما عرفت.

(قوله: إذ لا يتعانى) إشارة إلى علاقة المجاز، وهي اللزوم هنا، ولا يشترط فيها اللزوم المنطقي، بل التبعية في الجملة لعل وجه التأمل هذا.

(قوله: أي على تقدير كون التفعل للصيرورة) وعلى هذا معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لا أنها من صفات الذات؛ إذ لا إشارة فيه إلى الصيرورة بدون صنع.

قال الخيالي: مع ملابسة جلال الذات.

نقل عنه: ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة؛ إذ لا سداد للملابسة حينئذٍ. انتهى.

وجه عدم السداد: إن الكلام حينئذٍ يفيد ملابسة المتصف بالوحدة

للذات، مع أن المتصف هو عين الذات، والملابسة تقتضي المغايرة، ولا يخفى عليك أن هذا الاحتمال غير سديد على تقدير حمل الباء على العلة أيضًا؛ لأن الظاهر من تفسيره أن يكون في معنى الظرف، فيفيد ظرفية الذات للمتوحد، وهو عين الذات، والظرفية حقيقة أو حكمًا يقتضي المغايرة.

فإن قلت: المظروف: التوحد وعدم شركة الغير.

قلت: وكذا الملابسة؛ إذ باء الملابسة يفيد ملابسة الحدث الذي يتضمنه متعلقها لمدخوله، فإنهم صرحوا بأن الباء في «مررت بزيد» يفيد لصوق مرورك بزيد، والحاصل أنه لا فرق بين المقامين، ثم إنه قال: «لا سداد» ولم يقل: «لا صحة»؛ إذ التغاير الاعتباري كافٍ بأن يراد من الذات الجليلة هي من حيث اتصافها بالجلال كما أشار إليه عبد الرحمن الفاضل في غير هذا الموضع، أو يراد من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها، أو يراد الحيثية في كلا الموضعين.

(قوله: ومعنى طلبه الوحدة اقتضاؤه... إلخ) يعني: إن معنى الطلب هذا، وهو صحيح هنا بلا احتياج إلى ارتكاب مجاز، بخلاف ما ذكره الخيالي من المعنيين، ووجه صحة هذا المعنى بلا تجوز: إن صفات الله تعالى ممكنة قديمة صادرة من ذاته تعالى بالاقتضاء والإيجاب.

قال الخيالي: ليفيد أن آية نبينا أعظم إلى آخره.

قيل ما حاصله: إنه لا إشعار في الكلام حينئذٍ بأن سائر الأنبياء لم يؤيد بالساطع حتى تتم دعوى الإفادة، ولك أن تقول: إن اللام في المؤيد إما للجنس أو للاستغراق بقرينة مقام المدح، فيفيد قصر المؤيد بساطع الحجج على محمد ﷺ، واللام في الصفات يجيء لهذين المعنيين كما صرح به في «التلخيص» في «عمرو المنطلق».

وأيضًا صرح في «المطول» في بحث الاستغراق العرفي بأن اللام في اسم الفاعل والمفعول إذا كانا بمعنى الحدوث فهي حرف تعريف عند المازني، وبمعنى الذي عند غيره، وأما إذا لم يكونا بمعنى الحدوث بل للدوام فهي حرف تعريف اتفاقًا.

وأيضًا صرح أن الموصول يأتي للاستغراق، وإفادة اللام القصر لا تختص بالمبتدأ والخبر، بل تجري في غيرها مما يجري مجراهما على ما يشهد له دليل إفادتها القصر كما لا يخفى على منصف يفهم المعاني، ولا يريد المكابرة والعناد.

ثم أقول: ورود الاعتراض تم لا يحتاج إلى ما ذكرته من اعتبار الحصر على تقدير أن يكون الساطع بمعنى: الظاهر، وأما إذا كان بمعنى المرتفع فالارتفاع معنى نصي لا يتصور إلا بالنسبة إلى المرتفع عليه، فإن أضيف إلى الحجج باعتبار كون الحجج مرتفعًا عليها؛ ليكون من إضافة اسم الفاعل إلى معموله الذي هو مفعوله الغير الصريح إضافة لفظية على معنى «بساطع على حججه»، وأريد إضافة الحجج إلى الضمير المفيد للاستغراق يفيد الكلام أن سائر الأنبياء لم يؤيد بالساطع، وإلا لم يصح أن نبينا مؤيد بساطع على جميع الحجج.

وأما إن أضيف إلى الحجج لا باعتبار كونه مرتفعًا عليها معمولاً له، بل باعتبار الاختصاص؛ لتكون الإضافة معنوية لا يفيد ذلك؛ لأن المعنى حينئذٍ بساطع مخصوص بالحجج باعتبار أنه من جنسها، ولا ينافي أن يوجد ساطع غيره أيد به نبي غير نبينا، وإن حملت الإضافة على الاستغراق فيحتاج إلى اعتبار الحصر لتتم دعوى الإفادة.

قال العصام: في قولهم: «مصارع مصر مثالاً للإضافة المعنوية» جوابًا لمن قال: إن المصر مفعول فيه للمصارع، فكيف تكون الإضافة معنوية؟.

قد يقال: إضافة الصفة إلى المعمول دائرة على اعتبار المتكلم، فإن قصد تعلق العامل بالمعمول وأضاف فلفظية، وإن قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة في الإضافة فمعنوية، ثم إن الظاهر معنى غير نسبي؛ لأن ظهور الشيء ليس بالنسبة إلى شيء آخر، فليس الحجج منسوبًا إليه، فلا تتم الإفادة حينئذٍ إلا أن يجعل الساطع حينئذٍ بمعنى: الأظهر، ويقصد زيادته على ما أضيف إليه نحو: «زيد أفضل الناس» وأريد الاستغراق من إضافة الحجج إلى الضمير، فحينئذٍ تتم الإفادة المذكورة، وأما إذا أريدت الزيادة المطلقة وكانت الإضافة للتوضيح فلا تتم الإفادة بدون اعتبار الحصر.

ونقل عن قول أحمد ملخص: هذا وهو أن السطوع بمعنى: الارتفاع أو الظهور، فمعنى «بساطع حججه»: بمرتفع حججه أو ظاهر حججه ظهورًا بيِّنًا.

وحاصله: بأظهر حججه، فالدلالة على الأعظمية المذكورة - يعني: الأعظمية على سائر الأنبياء - ثابتة على كلا التقديرين. انتهى.

(قوله: فكأنه قال: بساطع حججه... إلخ) هذا تفريع على نسبة الحجج إليه تعالى وإلى الأنبياء، ومراده: أداء معنى النسبتين، ولا دخل في ذلك التفريع؛ لكون جميع حجج هذا النبي ﷺ فردًا، وجميع حجج ذلك النبي فردًا آخر؛ إذ لو أريدت الأفراد الشخصية فالتفريع على حاله، وتوضيح هذا التفريع يتوقف على مقدمة ومقصد:

*** أما المقدمة فأربع مقالات:**

المقالة الأولى:

إن الحجة بمعنى المشتق على ما صرح به في بعض الحواشي، فهو بمعنى: المؤيد أو الدال، واسم الفاعل قد يضاف إلى معموله بقصد تعلق العامل بالمعمول إضافة لفظية نحو: «ضارب زيد»، وقد يضاف بدون ذلك القصد إضافة معنوية أعم من أن يضاف إلى غير معموله، أو يضاف إلى معموله لكن لا يقصد تعلق العامل بالمعمول. كذا نقله العصام عن البعض في حاشية «شرح الجامي».

المقالة الثانية: أمران:

الأول: إن الحجج إن أضيف إلى ضميره تعالى مع قصد إضافة اسم الفاعل إلى المفعول فالمعنى: الدوال عليه تعالى؛ أي: على أمر من أموره، مثل: وجوده ووحدته وألوهيته، وإن أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به تعالى، وذلك المتعلق إما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها، أو في ضمن إلهامه تعالى بها إلى النبي.

الأمر الثاني: إن الحجج إن أضيفت إلى ضمير النبي ﷺ مع قصد إضافة اسم الفاعل إلى المفعول فالمعنى: الدوال على النبي ﷺ؛ أي: على أمر من أموره مثل: نبوته، وإن أريد بدون ذلك القصد فالمعنى: الدوال المتعلقة به

ﷺ، وذلك التعلق إما في ضمن دلالتها عليه ﷺ، أو في ضمن احتجاجه ﷺ بها، أو في ضمن كونه ﷺ ملهمًا بها.

المقالة الثالثة:

إن الحجج إن أضيفت إلى ضميره تعالى مع قصد إضافة اسم الفاعل إلى المفعول، فإن أريد من الحجج ما هو الدليل عند الأصوليين وهو المفرد يصح كون النبي ﷺ مؤيدًا بساطعها؛ لأن معنى كونه ﷺ مؤيدًا بالساطع: كونه ﷺ مدلوله، وقد أخذ دلالته عليه تعالى أيضًا في ضمن إضافة الحجج إلى ضميره تعالى مع القصد المذكور، والشيء المفرد يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى أمرين أو أكثر؛ كأن يقال: «انشقاق القمر أمر حادث» فله محدث موجب بالذات، ثم يقال أيضًا: «هذا أمر خارق موافق لدعوى النبي ﷺ» فدعوى النبي حق، والدليل في الموضعين: انشقاق القمر.

وإن أريد ما هو الدليل عند المنطقيين؟ وهو المركب من المقدمات، فهو لا ينتج إلا نتيجة واحدة، فإن أخذ دلالتها عليه تعالى لا يكون النبي ﷺ مؤيدًا بساطعها إلا أن يعتبر المجاز، ويراد المؤيد دعواه، ولا يخفى أن النبي ﷺ ادعى ما يتعلق به تعالى، وأما إن أضيفت الحجج إلى ضميره تعالى بلا قصد تعلق العامل بالمعمول فأمر التأييد ظاهر، وكذا إن أضيفت إلى ضمير النبي ﷺ مع القصد المذكور أو بدونه.

المقالة الرابعة:

إن الحجج بعد ما أضيفت إلى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها إلى الأنبياء؛ ليصح اعتبار الوحدة العرضية، فتانك النسبتان إما متحدتان بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول أو لا يقصد بهما ذلك، أو مختلفتان، فها هنا احتمالات أربعة:

الاحتمال الأول: أن تكون النسبتان مع القصد المذكور، فمعنى النسبتين حينئذٍ: الحجج الدالة عليه تعالى وعلى الأنبياء، وهذا على رأي الأصوليين كما عرفت.

الاحتمال الثاني: أن تكون النسبتان بدون ذلك القصد، وذلك بأن يقصد

التعلق المطلق، وقد عرفت في المقالة الثانية أن ذلك التعلق في كل من الطرفين يتحقق في ضمن ثلاثة أمور، فيتصور جميع النسبتين على تسعة وجوه: ثلاثة منها صور الاتفاق، وستة منها صور الاختلاف، أما الثلاثة: فكونه تعالى والأنبياء مدلولي حجج، وكونه تعالى والأنبياء محتجين بها، وكونه تعالى ما هما بها الأنبياء اسم فاعل، وكون الأنبياء منهما اسم مفعول، وهذا الأخير هو الذي أشار إليه المحشي؛ لأن الإكرام بمعنى الإلهام والإعطاء، واستخرج الصور الست.

الاحتمال الثالث: أن تكون نسبتهما إليه تعالى بذلك القصد، وإلى الأنبياء بدون ذلك القصد، فمعنى النسبتين حينئذٍ: الحجج الدالة عليه تعالى المتعلقة بالأنبياء في ضمن أحد الأمور الثلاثة التي عرفتها في المقالة الثانية.

الاحتمال الرابع: أن تكون بالعكس، فمعنى النسبتين حينئذٍ: الحجج المتعلقة به تعالى ضمن أحد الأمور الثلاثة الدالة على الأنبياء.

*** وأما المقصد، ففيه أمران:**

الأمر الأول: إن المحشي أخذ في التعريف في جمع النسبتين وجهًا واحدًا من وجوه الجمع، وهو كونه تعالى مكرمًا بها، والأنبياء مكرمون كما أشرنا إليه.

الأمر الثاني: في وجه ترجيح هذا الوجه على سائر وجوه الجمع. فنقول: اعتبر جمع حجج هذا النبي على وجه أن يكون فردًا من جميع الحجج، وكذا جميع حجج ذلك النبي؛ ليفيد الكلام سطوع جميع حججه ﷺ ويبعد أن يكون جميع حجج النبي دالاً على الله تعالى وعليه؛ إذ يجوز أن يكون بعض حججه لا يثبت إلا الألوهية أو الوحدانية، فضعف الاحتمال على أنه مبني على رأي الأصوليين فقط.

وكذا يبعد أن يكون جميع حجج النبي دالاً عليه تعالى، ولو سلم فلا نسلم كون الدلالة عليه مقصودة من الجميع، والمتبادر من إضافة الحجج إليه تعالى بقصد تعلق العامل بالمعمول إن الحجج موردة للدلالة عليه تعالى، وكون المقصود من جميع حجج النبي الدلالة عليه تعالى بعيد؛ إذ يجوز أن يكون

المقصود من بعض حججه الدلالة على صدقه في دعوى النبوة فقط، فضعف الاحتمال الثالث وكذا الاحتمال الرابع؛ إذ اعتبر فيه دلالة الحجج على الأنبياء، وكون جميع حجج النبي دالاً عليه ﷺ ممنوع، ولو سلم فلا نسلم كون تلك الدلالة مقصودة من الجميع... إلى آخر الكلام على قياس السابق.

ولما ضعف به الاحتمال الأول ضعف أول صور الاتفاق من وجوه الاحتمال الثاني، ولبعد كونه تعالى محتجًا بجميع حجج النبي ضعف ثاني صور الاتفاق، وثالث صور الاتفاق هو الذي أخذه المحشي، ولا شيء عليه؛ إذ الحق أن جميع حجج النبي بإلهام الله تعالى النبي إياها وإكرامه تعالى بها إليه.

وتأمل في الصور الست الباقية فإن في كل منها ضعفًا من الوجوه المذكورة للضعف إلا صورة واحدة منها، وهي إلهامه تعالى النبي إياها، واحتجاج الأنبياء بها، لكن لا يخفى أن كون النسبتين متماثلتين أولى من كونهما مختلفتين، فلِم اختار المحشي رجحانه على سائر الوجوه والاحتمالات؟.

يقول الفقير: ولكن هذا التفصيل رسالة مني إلى الأذكياء.

(قوله: وإلا لم يفد) أي: وإن لم تكن للاستغراق.

(قوله: ولا كل واحد واحد من حجج الأنبياء كذلك) أي: لا يراد الأفراد الشخصية مع إرادة النسبة إلى الأنبياء، كما لا يراد الأفراد الشخصية مع قطع النظر عن النسبة إلى الأنبياء، وهذا الاحتمال أيضًا على تقدير رجوع الضمير إلى الله، وإنما عبر عنه بحجج الأنبياء؛ لأنه اعتبر فيها إكرامه تعالى بها الأنبياء، وهذا ظاهر.

(قوله: وإن كان بعضها) أي: بعض الحجج الغير الساطعة.

(قوله: مع أن التخصيص في الصدر... إلخ) والمراد: التخصيص بالذكر لا التخصيص بمعنى الحصر؛ إذ لا حصر في الساطع وإلا لكان في الكلام تناقض لا استبشاع.

(قال الخيالي: فساطع حججه من قبيل إخلاق ثياب) لا يخفى أنه خطأ في التعبير، والأولى أن يقول: من قبيل جرد قطيفة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: الكتاب... إلخ)** المفتتح بالتسمية والتحميد.

(قوله: وعمل... إلخ) فهو أن تذكر البسملة أولاً، والحمدلة ثانيًا.

(قوله: مع تعارضهما) بيان التعارض أن بدأ أمر ذي بال بـ«بسم الله» أن يذكر اسم الله أولاً فيعاقب بعمل ذلك الأمر، وكذا معنى بدأ أمر ذي بال بالحمدلة حديث البسملة يقتضي أن يذكر اسم الله أولاً، وحديث الحمدلة يقتضي لأن نذكر الحمدلة أولاً، ومقتضى كل منهما ينافي مقتضى الآخر، وهو معنى تعارضهما.

(قوله: كما هو المشهور... إلخ) من قبيل قول النبي ﷺ **«أول ما خلق الله روحي»**[1] و**«أول ما خلق الله العرش»**[2].

(قوله: للاستعانة... إلخ) فيكون المعنى في الحديثين: إن كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باستعانة بسم الله فهو أبتر، وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باستعانة الحمد لله فهو أجزم.

(قوله: لا ينافي الاستعانة... إلخ) فالاستعانة بـ«بسم الله» لا تنافي الاستعانة بحمد الله.

(قوله: أو للملابسة... إلخ) فيكون المعنى: كل أمر ذي بال لم يكن الابتداء فيه ملابسًا بـ«بسم الله» فهو أبتر، وكذا معنى حديث الحمدلة.

(قوله: تعم وقوع... إلخ) الظاهر أن يقال: إن الملابسة تعم ذكر الشيء على وجه الجزئية، وذكره قبل الابتداء بلا فصل؛ لأن الكلام في

---

(١) روى عبد الرزاق في المصنف (١٨) عن معمر عن ابن المنكدر عن جابر قال: سألت رسول الله ﷺ عن أول شيءٍ خلقه الله تعالى؟ فقال: هو نور نبيك يا جابر خلقه الله، ثم خلق فيه كل خير، وخلق بعده كل شيء... الحديث، وانظر: الجزء المفقود من الجزء الأول من مصنف عبد الرزاق (ص٦٣)، ومواكب ربيع في مولد الشفيع للحلواني (ص٢٧، ٣٣). وشرف المصطفى للخركوشي (١/٧٠٣)، وكشف الخفاء للعجلوني (١/٣١١)، والمواهب اللدنية (١/٧١)، وذكره هكذا الملا علي القاري في مرقاة المفاتيح (١/٤٤٣).

(٢) ذكره الملا علي القاري في مرقاة المفاتيح (١/٤٤٣).

بيان ملابسة الابتداء بالبسملة والحمدلة لا في بيان ملابسة المبتدئ بالابتداء، فتدبر.

(قوله: على وجه الجزئية... إلخ) فيه أن هذا على تقدير صحته إنما يكون فيما يمكن أن تجعل الحمدلة جزءًا منه كالخطبة ونحوها من جنس المقروء، ولا يمكن ذلك في الأكثر، فلا يمكن جمع الحديثين هنا على هذا المعنى، فتدبر.

(قوله: فيجوز أن يجعل... إلخ) فتجعل الحمدلة جزء أول من الخطبة وتذكر البسملة قبلها بلا فصل بينهما بشيء، فإذا وقع الابتداء بهمزة الحمدلة في آن كان الابتداء ملابسًا في ذلك الآن له، وهو ظاهر ولبسم الله؛ لأن الحمدلة ذكرت عقيب البسملة بلا فصل بينهما بشيء، فاتصلت همزة الحمدلة بالبسملة عرفًا، فيكون الابتداء في ذلك الآن متصلاً بالحمدلة والبسملة عرفًا، فإن الابتداء بهمزة الحمدلة آن الاتصال بالحمدلة والبسملة معًا، وهذا معنى كون آن الابتداء آن التلبس بهما، وهذا المعنى وإن لم يكن خاليًا عن التعسف لكنه صحيح في نفسه، نعم لا يمكن فيما ليس من جنس المقروء.

(قوله: آن الابتداء آن التلبس بهما) أي: بالبسملة والحمدلة عرفًا لا حقيقة؛ لأن آن التلبس بالبسملة قدم على آن التلبس بالحمدلة.

قوله في الحاشية: ولا يقصد فيه معنى الكمال، ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة كما في الرأي، بل بمجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارهما هنا أيضًا. انتهى.

وقوله: «وإن أمكن... إلخ» فيه منع، فتأمل.

(قوله: يحمل على الكمال... إلخ) قال في الحاشية: وعلى تقدير الحمل على الكمال يحتمل أن يجعل الباء للسببية. انتهى كلامه، وفيه أن سبب الكمال هو الذات لا وصف الجلال.

(قوله: مع ملابسة... إلخ) متعلق بالمعنيين.

(قوله: جلال... إلخ) قال في الحاشية: ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة؛ إذ لا سداد للملابسة حينئذٍ. انتهى كلامه؛ إذ يلزم ملابسة الشيء لنفسه.

(قوله: الأولى كون... إلخ) فيه أنه إذا قيل: «حجة فلان» كان معناه الدلالة على صدقه في دعواه، فإذا كان ضمير حجة راجعًا إلى الله تعالى كان معناه الدالة على صدقه في دعواه، فإذا كان ضمير حجة راجعًا إلى الله تعالى كان معناه الدالة على صدقه في دعواه؛ أي: وليس لله تعالى دعوى، وإنما دعوة النبوة للنبي ﷺ، فالحجج دالة على صدقه ﷺ في دعواه، فالضمير راجع للنبي ﷺ.

(قوله: أعظم... إلخ) لأن إضافة الحجج إلى الضمير تفيد الاستغراق.

* قال محمد الشريف: الحمد لله العلي الكريم، والصلاة على نبيه الكريم، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين من موجبات الجحيم، المستحقين لأعالي الطبقات من دار النعيم.

قال المحشي البليغ الكامل في العلم الكسبي، تقبل الله أعماله، وشكر سعيه وضاعف أجره وثوابه: **(قال الشارح النَّحرير، عامله الله تعالى بلطفه الخطير بعد ما تيمن بالتسمية: الحمد لله)** أقول: هكذا ينبغي لكامل محصل أن يثني أولاً على المؤلف الذي هو بمنزلة شيخه وإمامه، ويدعو له بالرحمة والرضوان؛ ليستحق الفيض من عند الله القادر المنان، وينكشف لك المعاملة والتحرير إذا تأملت في هذا التقرير والتحرير.

(قوله: في تعقيب التسمية بالتحميد) إنما ذكر التعقيب ولم يكتفِ بقوله: «بعد ما تيمن» إشعارًا بأن مجموع الفوائد الثلاثة إنما تحصل بالتعقيب لا بمجرد الحمد لله الذي هو المقول لقال في الظاهر، وأيضًا لزم ذكره بعد ذكر «أقول» حذرًا من توهم التيمن في حقه ﷺ.

وفي قوله: «وعمل بما شاع، بل وقع عليه الإجماع» ترقٍ؛ لأن الإجماع في الاصطلاح أن يكون من أهل الحل والعقد والشيوع بين الناس لا يلزم أن يكون كذلك، لكن حق العبارة أن يقول: «بل بما وقع عليه الإجماع لأن الإضراب في الصلة بدون الموصول غير مستحسن».

(قوله: وامتثال لحديثي الابتداء) يعني: قوله ﷺ: **«كل أمر ذي بال لم**

يبدأ باسم الله فهو أبتر»[١] وقوله ﷺ: **«كل أمر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع - أو - أجذم»**[٢] وذي بال؛ أي: ذي شأن وخطر، وقيل: أي ذي قلب؛ لشرفه وعلوه، والظاهر هو الأول، والأبتر هو مقطوع الذنب، وأيضًا الأبتر هو الذي لا عقب له، وكل أمر انقطع من الخير أثره فهو أبتر، والأجذم هو مقطوع اليد.

وفي الحديث: **«من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم»**[٣] وأجذم ها هنا كناية عن عدم صلاحية شيء، والحديثان وإن كانا في اللفظ خبرين لكنهما في المعنى أمران فيلزم الامتثال.

قيل: يحصل بمجرد ذكر البسملة والحمدلة كيفما كان، ولا دخل فيه للتعقيب.

أجيب بأن تقديم الخبر ليس للحصر، وإن سلم فهو إنما يفيد بالنسبة إلى المجموع لا بالنسبة إلى كل واحد من الأمور الثلاثة.

(قوله: وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع إما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد، أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الإضافي) لكنه تسامح لظهور المراد، ولا يخفى أن المنفصلة المذكورة إن حملت على مانعة الخلو يتوجه عليها المنع؛ لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فيهما، ويمكن الجواب بوجوه، صرَّح المحشي - رحمه الله - بجوابين منها.

وأيضًا يجوز الحمل على الإضافي فيهما لشمول الإضافي للحقيقي أيضًا، اللهم إلا أن يراد بقوله: «فمدفوع» الدفع الواقع فيما مضى المشهور فيما بين الناس، أو يقال: إنه مدفوع بألا يحمل الابتداء على الحقيقي فيهما، بل يحمل إما على العرفي الممتد فيهما أو على الحقيقي في أحدهما والإضافي في

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه أحمد (٢٢٥١٦) وعبد بن حميد (٣٠٦) والدارمي (٣٣٤٠)، والطبراني (٥٣٩١)، والبيهقي في الشعب (١٩٦٩)، وأبو داود بنحوه (١٤٧٦).

الآخر، وإن حملت على مانعة الجمع لا يحتاج إلى التكلفات، لكن المقام يأباه.

والمراد من الابتداء الحقيقي: هو المقابل للمجازي، فلفظ الإضافي مجاز عن المجازي؛ لأن الكل ابتداء إضافي فلا يصح أن يجعل بعضه مقابلاً للإضافي، ويمكن أن يكون لفظ الحقيقي استعارة، فإن الأمر الذي وقع قبل الجميع وإن كان ابتدائيًا أيضًا لكنه كالأمر الحقيقي بالنسبة إلى ابتدائية سائر الأمور.

(قوله: ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة) أي: ولك أن تحمل الابتداء على الابتداء المتبادر عند الإطلاق ولا تأوله بأحد الوجهين السابقين، بل تأول حرف الباء وتصرفها عن ظاهرها المتبادر وهو كونها صلة يبدأ، وتجعلها للاستعانة أو الملابسة.

وأوَّل بعض الناس قوله: «بسم الله» وقوله: «الحمد لله» بأنه لا تنافي ولا تباين بينهما؛ فإنهما يجتمعان في «الرحمن» مثلاً، فإذا ذكر قبل المقصود يحصل التسمية والحمد معًا.

وقال بعضهم: إنما صدر عن النبي ﷺ أحد الحديثين والآخر من شك الراوي.

وقال البعض: يجوز أن يكون أحدهما بالجنان والآخر باللسان أو الكتابة، أو يكونان بالجنان؛ لجواز إحضار الشيئين معًا بالبال، ويرد هذا بأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليمن والبركة ما يكونان عن قلب حاضر وتوجه تام، والقلب لا يتيسر له التوجه التام إلى شيئين مثل التسمية والتحميد إلا نادرًا للأفراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية ودواعي التضييق في العلم، فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به.

وقيل: البدء المذكور في الحديثين بمعنى التقديم.

قال في «المغرب»: بدأ بالشيء: إذا قدمه، فمعنى الحديثين حينئذٍ كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أبتر، ولم يقدم عليه حمد الله فهو أجذم، فلا وجه لتوجيه التعارض بينهما؛ إذ من الظاهر البيِّن ألا استحالة في

تقدم شيئين أو أشياء على أمر واحد، فلا حاجة إلى ما تكلفوا به في دفعه. انتهى.

ولا يخفى أن البدء والابتداء بالمعنى المصدري هو الافتتاح بالشيء والشروع فيه أولاً، والابتداء بالمعنى الاسمي هو الأول من كل شيء، وما وقع في «المغرب» هو التفسير باللازم الأعم كما هو دأب المتقدمين، ولا يكون الابتداء الحقيقي لشيء أمرين كما لا يخفى عن من له أدنى مسكة، وهذا القائل لما وجد المعنى المنقول من «المغرب» ظن أنه لم يطلع عليه أحد، وغفل عن حال نفسه، ونسب الغفلة إلى العلماء الراسخين ولم يعلم أنهم وصلوا إلى ذلك المنزل، وارتحلوا إلى أعلى منه، ولم يلتفتوا إليه لحقارته وعدم لياقته.

وأنت أيها الأخ إذا اعتبرت وزنت المعاني المذكورة بميزان عقلك وفهمك تعرف أن اللائق بالقبول والمناسب لشأن الحديث وفصاحته وبلاغته في حق الأمة هو أن يحمل الابتداء على العرفي الممتد، فلا تتخير من كثرة الاحتمالات فإن بعضها أوهام وخيالات.

(قوله: ولا شك أن الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بشيء آخر) يعني: إن المبدأ حينئذٍ يكون أمرًا واحدًا، وهو أول المقصود، فلا تتصور المواقفة في المبدئية، والتعدد إنما هو في الاستعانة بالنسبة إلى الأمور المستعان بها، ولا تنافي فيما بينهما؛ أي: يمكن أن يستعان بماهية الأشياء على الترتيب والتوالي ويبدأ المقصود بعد ذلك باستعانة الجميع، فلا تقع الابتدائية بذكر شيء منها حتى ينافي الآخر، فسقط ما قيل: إن هذه المقدمة لا دخل لها ولا فائدة في ذكرها ها هنا؛ لأنه لو كان الابتداء مستعينًا بشيء منافيًا للابتداء مستعينًا بشيء آخر لا يفيد عدم المنافاة بين الاستعانتين، وها هنا كذلك؛ لأن الابتداء مستعينًا بالبسملة يوجد في أن التلفظ بها دون الحمدلة وبالعكس، وهذا ظن فاسد.

وبعض الناس لم يطلع على مراد المحشي ولا على مراد السائل، فأساء سمعًا فأساء إجابة، وقال: المراد أن الابتداء مستعينًا بالبسملة والحمدلة يكون حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما، فتجتمع الاستعانتان في آن واحد قاس حال الملابسة على الاستعانة فأفسد الكلام بالمرة.

وقال: معنى الابتداء ملابستهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة لهما هيهات هيهات بعد السماء من الأرض، فإن الاستعانات وإن كانت مترتبة في الحديث لكنها مجتمعة عند البقاء، بخلاف الملابسات المترتبة عند الحدوث.

فإن قلت: معنى قولنا: «الابتداء مستعينًا بالحمد لله»: إن الابتداء في حالة الاستعانة باسم الله، وفي وقتها وزمانها، وهي زمان ذكر اسم الله ينافي الابتداء في حالة الاستعانة بالحمد لله؛ لأنه إنما يكون في زمان آخر، وهو ظاهر.

قلنا: لا يلزم أن يكون متعلق الباء حالاً مع أن حاصل معنى الحديث: كل أمر ذي بال يبدأ بدون الاستعانة باسم الله فهو أبتر، ويبدأ بدون الاستعانة بالحمد الله فهو أجذم، وظاهر أنه لا منافاة بينهما، وأيضًا ليس المراد من الاستعانة طلب المعاونة، بل نفس المعاونة كما يظهر من قولنا: «كتبت بالقلم» أي: بمعاونة لا باستعانة، فيكون المعنى: كل أمر ذي بال لم يبدأ حال المعاونة باسم الله فهو أبتر، ومعاونته لا يلزم أن تكون عند ذكره وإن كانت الاستعانة عند ذكره.

وقيل: لا يجوز أن تكون الباء للاستعانة لأن الاستعانة باسم الله إنما تكون في الأمور التي لها شأن عظيم وخطر، والابتداء أمر حقير وإن كان المبتدأ أمرًا خطيرًا عظيمًا.

قلنا: الاستعانة في الابتداء لأجل المبتدئ.

(قوله: ولا يخفى أن الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء) أي: تتحقق عنده وتوجد، والضمير في قوله: «بذكره» راجع إلى الشيء بدون الاحتياج إلى الاستخدام كما توهمه البعض، والمعنى أن الملابسة تتحقق عند الابتداء بالشيء المجعول جزء من المقصود، وتتحقق عند ذكر الشيء قبل ابتداء المقصود؛ أي: سواء جعل جزء أو ذكر قبل الابتداء.

نقل عنه أنه يصح عطف «بذكره» على بالشيء وعلى وجه الجزئية، وقيل: الأولى عطفه على الوقوع؛ لئلا يتوهم التناقض، ولا تحصل الركاكة في اللفظ، والمعنى الظاهر أن ذلك غلط لا يليق بحمله.

(قوله: فيكون آن الابتداء) الظاهر أن يقول: «ويكون» بالنصب؛ لأنه لا يلزم من الجعل المذكور.

(قوله: آن التلبس بهما) أي: آن تلبس الفاعل بهما لا آن تلبس الابتداء بهما كما ذكره البعض في جواب ما قيل: إن الملابسة بالأمر الذي جعل جزء إنما تكون عند الشروع في ذكره ولو حرفًا واحدًا، وفي ذلك الآن يكون الأمر الذي قبله بلا فصل معدومًا بالكلية، فلا تتصور الملابسة أصلاً، فأجاب بأن للملابسة معنيين:

أحدهما: المصاحبة و المقارنة.

والآخر: الاتصال.

والمراد ها هنا هو هذا المعنى الثاني، فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمد لله، بل آن ذكر الهمزة من الحمد لله أو أحمد الله، فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن أنه ملابس ـ أي: متصل ـ بالحمدلة، وهو ظاهر، وبالبسملة؛ لأن الحمدلة متصلة بالبسملة؛ بمعنى: إنها ذكرت عقبها بلا فصل بينهما بشيء، فيلزم أن يكون الابتداء متصلاً بالبسملة والحمدلة؛ لأن آن وقوعهما واحد، والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملابسة بالمعنى الأول الذي ذكر آنفًا؛ لأنها إذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله: «وبذكره» قبل الابتداء بلا فصل؛ لأن الشيء لا يلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما. انتهى.

أقول: لا حاجة في دفع السؤال إلى اعتبار ملابسة الابتداء حتى يرد عليه أن باء الملابسة تفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه أو مفعوله لمجرورها حال التلبس بذلك الفعل.

والظاهر من الحديث أيضًا: تلبس العامل؛ أي: المبتدأ والمبتدئ، لا ملابسة الابتداء لهما، فإن الملابسة بمعنى الاتصال حاصلة بالنسبة إلى الفاعل أيضًا، فإنه كما وقع في ذلك الآن كذلك المبتدأ باعتبار ذلك الوصف واقع في ذلك الآن ومتصل بذكر البسملة والحمدلة، بل نقول: لا حاجة إلى تقييد الملابسة بمعنى الاتصال، فإن مطلق الملابسة كما يعتبر بين الموجودات يعتبر

بين المخيلات وبين المعدومات وبين الموجود والمعدوم، لكن يمكن أن يقال: إن ذلك المجيب إنما اعتبر ملابسة الابتداء دون المبتدأ؛ لأنه الواقع في ذلك الآن بالذات، والمبتدأ إنما وقع باعتباره، فباعتباره يكون استظهار الحال المبتدأ.

وبقي هنا شيء؛ وهو أنه لا يلزم على تقدير أن تكون الباء للملابسة كون البسملة والحمدلة في الابتداء؛ لأنهما لو كانتا في الوسط والأواخر تحقق الملابسة؛ أي: ملابسة المبتدأ المقصود، وهو الظاهر من الحديثين على تقدير كون الباء للملابسة.

وحاصل الجواب الأخير: إنه يمكن دفع التعارض بين الحديثين بحمل الباء على الملابسة، وفرض أن الملابسة فيما بين زماني ذكر البسملة و الحمدلة، وهذا خيال دقيق وإن كان بعيدًا من طور الحديث وتكلفًا، رحمه الله تعالى وأعلى درجته.

(قوله: المتوحد بجلال ذاته) وفائدته بعد الحكم بتخصيص جميع أفراد الحمد أو جنس الحمد به تعالى إشعاره بعلة ذلك الحكم.

وحاصله: إن الحمد مختص به تعالى؛ لأنه المتوحد بجلال الذات وكمال الصفات، وأيضًا إشعار بأن الحمد قد لا يكون في مقابلة الإنعام.

والجلال: هو بمعنى العظمة في اللغة، وفي الاصطلاح: عبارة عن الصفة السلبية أو القهرية، كما أن الجمال بإزائه عبارة عن الصفة الثبوتية أو اللطفية.

(قوله: أو الذات الجليلة... إلخ) نقل عنه: وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا: «ذات واجب الوجود وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية، وإنما الامتياز بالأحوال والأوصاف» يعني: إن في ارتكاب هذا التكلف فائدة جليلة يترك لها الظاهر.

فإن قيل: لو كان المعنى الذات الجليلة فلأي وجه ترك وقصر على جلال الذات؟

قلنا: للمبالغة، فكأن الذات هو الجلال، وأيضًا لاحتمال المعنيين،

والاختصار في العبارة، والاحتراز عن توهم اختصاص الشيء بنفسه، وعلى قول من قال: «ليس له تعالى ماهية» كلمة منحصرة في فرد كما هو الحق لا يتأتى هذا التوجيه، فإن كل أحد متوحد بحقيقته وذاته الجزئية.

(قوله: للصيرورة بدون صنع) قيل: فيه منافاة، فإن الصيرورة مستلزمة للحدوث، فهي إنما تكون بالصنع فينافي كونه بدون الصنع، وأيضا تحجر الطين ليس بدون الصنع، فالأولى أن يقال: بدون ملاحظة الصنع.

أقول: هذا على زعم أهل اللغة، فإنهم يزعمون أن الطين والماء يصيران حجرًا بنفسهما بدون صنع الغير، وهم لا يعرفون الدقائق الحكمية، وكون الحدوث علة للاحتياج إلى الغير، ويحتمل أن تكون الصيرورة بمعنى مطلق الكون مع أنها على ما ذكر تنافي قوله: «بدون ملاحظة الصنع» أيضًا، ولما أورد عليه أن هذا المعنى مما ابتدعه نفسه ولم يشهد بصحته نقل ولا دل عليه استعمال أشار إلى جوابه فيما نقل عنه بأن هذا المعنى من فروع التكلف، ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلاً، وإنما قابله به ها هنا؛ لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف. انتهى.

والمراد من كونه من فروع التكلف: إنه مندرج تحته كما أن القيام والقعود والذهاب والمجيء داخل تحت الفعل المطلق مثلاً، وما قيل: «إن كونه من فروع» محل بحث، اللهم إلا أن يراد بالفروع: التفرع عليه فمدفوع، فإن حاصل التكلف: المعاناة في تحصيل الشيء أعم من أن يكون بصنع الغير أو بدونه، والصيرورة المذكورة من قسم المعاناة، فإن المراد من الصيرورة المعاناة للصيرورة، ولو كان المراد من الفروع ما يتفرع عليه لا يدفع السؤال أصلاً كما لا يخفى، والقرائن دالة على أن مراده ما قلنا، وأن ورد عليه أن المعاناة للصيرورة أيضًا مستحيلة في حقه تعالى، فلا بد أن تحمل على الكمال أو على التجريد عن المعاناة والانتقال.

والحاصل: إنه لا يخلو عن التكلف مع كلا الشقين، فإن الحمل على الكمال في اسم المنكر لأجل الضرورة ها هنا حتى نخرج الصيغة عن أصل معناها، وتحمل على الكمال، ويمكن أن يقال: إن صيغة التفعل تجيء

لأجل المبالغة فلا يحتاج في المتكبر أيضًا للتكلف، ثم تحمل على الكمال.

(قوله: الاتصاف بالوحدة الذاتية) نظرًا إلى الشق الأول أو الكاملة إلى الشق الثاني.

(قوله: مع ملابسة جلال الذات) نظرًا إلى الشقين على سبيل البدل، ولم يقل مع ملابسة الذات الجليلة؛ لأنه لا يصح أن يكون الشيء ملابسًا لنفسه، والأولى أن يقال: «ملابسًا بجلال الذات» حتى لا يتوهم التكرار في المعية، وإنما لم يتعرض الفاضل لمعنى الصيغة في أول وجوه الباء؛ لأنها إذا كانت صلة لا تبقي الصيغة على أصل معناها، وإن قال بعضهم: إن التفعل حينئذٍ بمعنى الاستفعال، وكأن المتوحد برأيه طلب استبداده واستقلاله ولم يرضَ شركة غيره له فيه.

(قوله: الأولى كون الضمير لله ليفيد... إلخ) أي: ليحصل فائدتان: آية نبينا... إلخ؛ أي: ليمكن حصول هذه الفائدة؛ لأنها تحصل بمجرد إرجاع الضمير إليه تعالى، فإنه لا بد من حمل الإضافة على الاستغراق أيضًا ليفيد، والأولى أن يقول: «الضمير لله تعالى؛ ليفيد أن آية نبينا... إلخ» بترك الأولى؛ لئلا يحتاج إلى صرف الكلام عن ظاهره، ويحترز عن توهم المنافاة بين الصدر والعجز، وحتى لا يظهر الجواز المذكور من أول الأمر، ويتقوى الحكم بالأدلة.

وقد يتوهم في هذا المقام أنه لا بد من جعل جميع حجج كل نبي فردًا واحدًا لجمع المذكور المضاف إلى الضمير الراجع إلى الله تعالى ليفيد سطوع جميع حجج نبينا ﷺ وهذا مع أنه تكلف بعيد لا يفيد شيئًا في الحقيقة، فإن اللازم على هذا سطوع المجموع لا سطوع كل واحد من حججه، وأيضًا غير المراد ها هنا وإن كان مرادًا في الاحتمال الثاني فإنه يلزم على التقدير الأول أن يكون آية من آياته وحجة من حججه أعظم من جميع حجج ساطعة وإن لم تبلغ هذه الفائدة إلى مرتبة الفائدة الأولى.

فإن قلت: لا يلزم على التقدير الأول أن تكون آية نبينا؛ أي: أي آية من آياته أعظم من آية سائر الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أي: من آياتهم بمعونة المقام،

وإنما يلزم لو كان المراد بأسطع الحجج لا ساطعها، والكلام ليس على هذا الوجه.

قلت: لو كانت حجة من حججه ساطعة بالنسبة إلى جميع الحجج فيلزم أن تكون أعظم وأوضح من الجميع، وإن لم تكن ساطعة بالنسبة إلى الجميع بل بالنسبة إلى البعض والمفروض هو الأول.

وأيضًا إذا قيل: فلان فاضل القوم يراد في العرف والمحاورات أفضلهم، وهذا مثل ذلك، وأجيب بغير ذلك في سائر الحواشي.

(قوله: فساطع حججه من قبيل إخلاق ثيابه) أي: من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، والأولى أن يقول: فهو من قبيل أخلاق ثياب؛ لأنه مقام الضمير.

وقيل: كان اللائق على هذا أن يقول بسواطع حججه، ورجح بعضهم رجوع الضمير إلى النبي بالقرب ولمتانة المعنى، لكن الحق أن متانة المعنى إنما هي على التقرير الأول، فالمعنى الحجة الساطعة، فيدل على سطوع جميع الحجج، وإنما لم يحصل على ظاهره؛ لخلوه من هذه الفائدة الجليلة مع أن التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر مما يستقبحه الذوق السليم. انتهى.

أي: تخصيص الفائدة بالساطع وتعميم جميع الحجج بسبب الإضافة إلى ضميره ﷺ، وقوله: فيدل على سطوع جميع الحجج، فإن الصفة كاشفة غير مفيدة، وقد يتوهم أن الإضافة إن حملت على إضافة الصفة على التقدير الأول أيضًا جعلته مفيدًا؛ لإفادة سطوع جميع حججه ﷺ، لكن لا يفيد الأعظمية المذكورة، وهذا سهو؛ لأنها إنما تفيد التأييد بجميع الحجج الساطعة لا أن جميع ما أريد به ساطع وبين المعنيين بون بعيد.

[الأحكام الشرعية نوعان]

* **قال الشارح: [وبعد... فإن مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساس قواعد عقائد الإسلام هو علم التوحيد والصفات، الموسوم بالكلام، المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام، وإن المختصر المسمى بـ«العقائد» للإمام الهمام، قدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين «عمر النسفي» ـ أعلى الله درجته في دار السلام ـ يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد، في ضمن فصول، هي للدين قواعد وأصول، وأثناء نصوص، هي لليقين جواهر وفصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وبعد فإن)** هذه الفاء إما على توهم «أما» إجراءً للموهوم مجرى المحقق، والواو حرف لعطف القصة[1] على القصة، والعامل في الظروف ما فهم من السياق؛ أعني: أقول: أو على تقدير «أما» في نظم الكلام، والفاء قرينة لوجودها، والواو مزيدة بعد الحذف تعويضًا[2] وتزيينًا.

---

(١) تحقيقه على ما أفاده ـ قدس سره ـ في حواشي «الكشاف»: إن عطف القصة على القصة ليس من جملة عطف الجملة على الجملة؛ لبطلان المناسبة المصححة لعطف الثانية على الأولى، بل من عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل أخرى مسوقة لغرض آخر، فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين، والجامع: إن ما سبق تمهيد للتأليف، واللاحق بيان لسببيته؛ أي: الجامع بين القصتين حتى يصح عطف إحداهما على الأخرى هو ذلك، ويمكن أن يقال: المناسبة المصححة للتعويض كون كل واحدة منهما للاستئناف في الجملة.

(٢) على هذا لا يجوز الجمع بينها وبين «أما» هذا إذا كانت للاقتضاب، أو فصل الخطاب كما هو المشهور المتعارف، وأما إذا قصد ضبط بإجمال بعد التفصيل، فيكون بمنزلة أن يقال: وبالجملة، والواو حينئذ للعطف، فيجوز الجمع بينها وبين «أما»، وفائدة «أما» =

(قوله: مبنى علم[1] **الشرائع والأحكام. . . . إلخ)** إذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشريعة، ولا الأحكام والشرع والشريعة ما شرعه الله لعباده[2]؛ أي: أظهره وبينه.

وحاصله: الطريقة المعهودة[3] الثابتة عن النبي ﷺ، وهي تعم الأصول والفروع والأحكام شائعة في الفروع[4].

(قوله: وأساس قواعد عقائد الإسلام) القواعد جمع: قاعدة، وهي الأساس[5]، والعقائد: المسائل التي يقصد بها نفس الاعتقاد[6] دون العمل، والإسلام هو الدين[7] المنسوب إلى نبينا ﷺ، وهو الوضع الإلهي السائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات.

والمراد بالقواعد: الكتاب والسنة؛ لأن العقائد ما لم تستنبط منهما لم يعتد بها، وهما[8] يتوقفان على المسائل الكلامية؛ إذ لولا ثبوت الصانع

= تأكيد مضمون الكلام، وما وقع في «المفتاح» من قوله: «وأما بعد... فإن خلاصة الأصلين» من قبيل الثاني، ويؤيده قوله: «خلاصة».

(١) الظاهر أن المراد به المعنى الإضافي، ويحتمل أن يكون مراده المعنى اللقبي مثل أصول الفقه، ولا يبعد جعل الإضافة بيانية.

(٢) والشريعة في الأصل هي الطريقة الظاهرة التي توصل إلى الماء، شَبَّه بها الدين؛ لأنه طريق يوصل إلى ما هو سبب الحياة الأبدية، كما أن الماء سبب الحياة الفانية الدنية الدنيوية.

(٣) الظاهر من الطريقة المعهودة نفس ما ورد من الرسول ﷺ بعينه، سواء كان من الأدلة الشرعية أو الأحكام الاعتقادية أو العملية.

(٤) بل هي حقيقة عرفية.

(٥) قد يراد بالقواعد: المسائل الأصولية الكلية، وبالأساس: الكتاب والسنة، وبالعقائد: المسائل الكلامية، ويعطف الأساس على علم الشرائع.

(٦) هي المسائل الكلامية.

(٧) **(قوله: هو الدين... إلخ)** وقد يراد به ما يعم الأديان كلها.

(٨) الكتاب والسنة يتوقفان على المسائل الكلامية؛ لأنهما يتوقفان على ثبوت الصانع وصفاته؛ إذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشريعة، وثبوت الصانع وصفاته هو الكلام ينتج أن الكتاب والسنة يتوقفان على الكلام.

وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة، فالمسائل[1] الكلامية من حيث الاعتداد موقوفة عليهما، وهما يتوقفان عليها من حيث الذات، ولا شك أن الموقوف عليه من حيث الذات أشد، وأقوى من الموقوف عليه من جهة الوصف[2]، ولهذا جعل علم الكلام رئيس الشرع والشريعة دون العكس.

وقد تحمل القواعد على المعنى المصطلح؛ أعني: المسائل الكلية التي تصلح لكبروية الشكل الأول، ويراد بها المسائل الأصولية؛ إذ استنباط العقائد من الكتاب والسنة؛ ليعتد بها موقوف على المسائل الأصولية، كما يتوقف استنباط المسائل الفرعية العملية منهما عليها، والمسائل الأصولية متوقفة على علم الكلام لما مرَّ آنفًا، وفيه[3] تردد، والظاهر عدم التوقف[4].

وقد يراد[5] بالقواعد: المسائل الكلامية الكلية، وبالعقائد: الجزئية المندرجة تحت الكلية، وبالأساس: الكتاب والسنة. ويعطف قوله: «وأساس. . . . إلخ» على علم الشرائع، وفيه[6] بُعد[7] كما لا يخفى.

قال الفاضل المحشي: ويمكن أن يقال: أساس العقائد أدلتها التفصيلية،

---

(١) دفع سؤال كأنه قيل: يلزم من كون الكلام أساس أساس العقائد أساسية الشيء لنفسه، ودفعه ظاهر من تقريره.

(٢) إذ الاحتياج إليها باعتبار موضوعها كافٍ؛ لكونها محتاجًا إليها وأساسًا وأصلاً، كما أن احتياجها من حيث الموضوع كافٍ في كونها محتاجًا وفرعًا له.

(٣) أي: في توقف الاستنباط، والظاهر عدم التوقف، وأما توقف الأصول على الكلام فالظاهر التوقف.

(٤) يحتمل وجهين: أحدهما: عدم التوقف في توقف العقائد على المسائل الأصولية، وفي هذه الصورة يكون جوابًا عن قوله: «وفيه تردد» وثانيهما: إنه لا شك في عدم توقف العقائد على المسائل الأصولية، فحينئذ يكون لتقوية قوله: «وفيه تردد».

(٥) لا يبعد أن يراد بالقواعد حينئذ: الكتاب والسنة؛ لاشتمالهما على المسائل الكلية.

(٦) أي: في كون القواعد عبارة عن المسائل الكلامية بُعد؛ إذ لا يتصور الأصل والفرع في أكثر المسائل الكلامية؛ أي: في عطف أساس إلخ، على علم الشرائع بعد بل الكلام في صحته.

(٧) إذ الظاهرعطفه على مبنى... إلخ.

وهي تتوقف على هذا العلم بناءً على أن مباحث النظر جزء منه على ما هو المختار. تمَّ كلامه. ولا خفاء في أن هذا لا يفيد مدح كلام القدماء؛ إذ ليس مباحث النظر جزء منه[١] في كلامهم، والكلام في مدح الكلام مطلقًا، بل الأنسب أن يكون في مدح كلامهم؛ إذ المصنف منهم.

وأيضًا أن المبين في هذا الجزء ما يعرض[٢] للمبادئ دون المبادئ أنفسها، وأعلى العلوم ما بين فيها أنفسها دون مايعرض لها، وإلا لزم كون المنطق أعلى من العلم الإلهي، ولم يقل به أحد، وبه صرح - قدس سره - في بعض تصانيفه[٣].

بل نقول: هذا في الحقيقة جعل أدنى العلوم الفلسفية أعلى العلوم الإسلامية، ورئيسها[٤]؛ إذ مباحث النظر نفس المنطق، غير أنهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام: لئلا يحتاج أشرف العلوم الإسلامية إلى الخارج عنه، ومن البيِّن أن مجرد جعله جزء لا يخرجه عن هذه الحيثية.

وأيضًا يلزم منه كون علم الأصول أيضًا رئيس العلوم؛ إذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب، بل كون أضعف العلوم أشرفها؛ إذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية، فليتأمل[٥].

(قوله: المنجي عن غياهب الشكوك[٦] وظلمات الأوهام)[٧] من قبيل لجين الماء.

---

(١) من هذا ظهر لك أن كون مباحث النظر جزء منه منكر جدًا فضلاً عن كونه مختارًا.

(٢) من الصحة والفساد.

(٣) أعني: «الحواشي العضدية».

(٤) وليس كذلك بل خادمها كما صرح به الشيخ.

(٥) وجهه: إنه يكفي في الترغيب حصول مدح كلام في الجملة، بل حصول مدح كلام القدماء أيضًا؛ لأنه المقصود بالذات في كلام المتأخرين.

(٦) لا يبعد أن يراد بالشكوك والأوهام: التشكيكات، والشُّبه الباطلة، والأدلة العقلية الغير المؤيدة بالكتاب والسنة؛ إذ هي لا تخلو عن مداخلة الوهم، واحتمال النقيض مآلاً وإن لم تحتمل حالاً، فكأنها شكوك وأوهام ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ﴾ أي: العطشان ﴿مَآءً﴾ [النور: ٣٩] بخلاف المؤيدات فإنها لا يحوم حولها شائبة الوهم.

(٧) لو أريد بالوهم القوة المدركة لكان له وجه كما لا يخفى.

«الغياهب» جمع: الغيهب، وهو ما اشتد سواده، ووجه تخصيص الغيهب بالشك رجحان الشك على الوهم؛ إذ الشك أقرب من العلم لتساوي الطرفين[(١)]، بخلاف الوهم؛ إذ هو الجانب المرجوح، ولعل الشك والوهم كناية عن العقائد الفاسدة المتفاوتة قربًا وبعدًا إلى مرتبة اليقين، أو عن مرتبة التقليد؛ إذ به يرتقي من مرتبة التقليد إلى مرتبة التحقيق واليقين.

(قوله: وإن المختصر... إلخ) شروع في مدح ما قصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن.

(قوله: الهمام)[(٢)] هو الملك المعظم، أشار به إلى نفاذ حكمه ورأيه فيما بين علماء الإسلام، وانقيادهم له في كل ما استقر رأيه عليه.

(قوله: نجم الملة[(٣)] والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار؛ إذ الوضع الإلهي الذي مرَّ ذكره دين من حيث إنه يطاع وينقاد له، وملة من حيث إنه يجمع عليه.

وقيل: من حيث إنه يملى ويكتب، وشرع من حيث إنه أظهره الشارع، وناموس من حيث إنه أوحى الله به إلى الأنبياء - عليهم السلام - بواسطة الملك المسمى بالناموس.

(قوله: في دار السلام) أي: الجنة سميت بها؛ إما لسلامة أهلها من كل ألم وآفة وبلية، أو لمجيء بعضهم بعضًا فيها بالسلام، أو لأنه من أسماء الله تعالى أضيفت إليه تشريفًا، ويظهر منه أن المراد به هو المعنى الإضافي.

(قوله: على غرر الفرائد) الغرر جمع: غُرة بالضم، وهي في الأصل: بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم، وغرة كل شيء: أوله وأكرمه.

---

(١) لا شك أن الأقرب إلى الحق أصعب دفعًا وإزالة من الأبعد.

(٢) الهمام بالفارسية «كسي بزرك»، والمقصود بيان علو درجة المصنف في العلوم الإسلامية.

(٣) الملة: إما من مللت الثوب بمعنى خطته، أو من أمللت الكتاب بمعنى أمليته، وفي كل منهما معنى الجمع، والملة: ما شرع الله بعباده على لسان الأنبياء، من أمللت الكتاب إذ أمليته. كذا في «تفسير القاضي».

والفرائد جمع: الفريدة، وهي الدرة الكبيرة، وفرائد الدرر: كبارها.

(قوله: في ضمن فصول) هي الألفاظ الدالة على المعاني، والمسائل التي يتفرد كل واحدة منها بمسألة من مسائل الفن، وتلك الألفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد الدين.

(قوله: وأثناء نصوص... إلخ) عطف على قوله: «في ضمن فصول» وهي الألفاظ التي هي قطعية الدلالة على المعاني المقصودة منها، وتلك الألفاظ باعتبار الدلالة على اليقين ـ أي: المتيقن ـ يعني: المسائل المتيقنة جواهر ونصوص؛ أي: خيار، وفص الشيء: صفوته وخلاصته، والظاهر أنه أراد بالفصول والنصوص عبارات المختصر، ويحتمل أن يراد بهما الكتاب والسنة أو البراهين القطعية.

* قال العصام: **(قوله: وبعد)** أي: أما بعد، بدليل الفاء، وأما هذه لمجرد التأكيد، فإنها تكون لمجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل، صرح بذلك الرضي فلا حاجة إلى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والإجمال.

وقيل: الفاء لتوهم «أما»، وكل من تقدير «أما» وتوهمه وإن صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر؛ لأن الرضي صرح بأن تقدير «أما» مشروط بكون ما بعد الفاء أمرًا أو نهيًا، وما قبلها منصوبًا به أو بمفسر به، فتأمل، فالتوجيه الوجيه للفاء: إنه لإجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في: «زيد حين لقيته فأكرمه».

وجعل الرضي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ﴾ [الأحقاف:١١] منه، ولا إشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع أنهما جملتان إنشائيتان؛ لأن هذه الجمل أيضًا تحتمل الإنشاء بأن يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر، أو لأن الكلام مبني على عطف القصة على القصة، ومنهم من قال: الواو عوض من «أما» ليست بعاطفة.

(قوله: فإن مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساس قواعد عقائد الإسلام)

أقول: مبنى علم الشرائع والأحكام أولاً وبالذات، وهو المتبادر من العبارة ليس إلا المسائل الكلامية، وهي بعض علم الكلام، وأما البعض الآخر منه

وهو الموضوع والمبادئ فمبنى تلك المسائل التي عنيت بقوله: «قواعد عقائد الإسلام» فضم مع المبنى أساس قواعد عقائد الإسلام؛ ليصح قوله: «هو علم التوحيد والصفات» جريًا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع؛ لأنه أنسب بمقام الترغيب إلى العلم.

ووجه آخر: هو أن المراد بعلم الشرائع والأحكام: معرفة الشرائع والأحكام الجزئية التي تحدث آنًا فآنًا لواحد واحد من المكلفين، وبعقائد الإسلام العقائد القائمة بآحاد أهل الإسلام، وإضافة القواعد إليها بيانية؛ لأنها مباني الأعمال؛ إذ لا تصح بدونها، ولا شك أن مبنى المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام؛ إذ العقائد إنما تصحح بالعرض عليها والاتزان بها، والأحكام الجزئية إنما تثبت وتحقق بها؛ لأنها فرع ثبوت الحاكم والرسول.

قال في «شرح المواقف»: الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان:

أحدهما: ما يقصد به نفس الاعتقاد، كقولنا: «الله سميع بصير» وهذه تسمى: اعتقادية وأصلية وعقائد، وقد دون علم الكلام لحفظها.

والثاني: ما يقصد به العمل، وهذه تسمى: عملية وفرعية وأحكامًا ظاهرية، وقد دون علم الفقه لها.

وقيل: المراد بقواعد عقائد الإسلام: الكتاب والسنة؛ لأن العقائد يجب أن تستفاد من الشرع؛ ليعتد بها، ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية، ولا دور؛ لأن الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتًا، وهما مبناه اعتدادًا، ويتجه عليه أن كونه مبنى علم الشرائع والأحكام أيضًا ليس إلا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة، فالفقرة الثانية تكرار للأولى.

ويجاب عنه بأنه ترقٍّ في المدح، فإن كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الأولى؛ لأنه من لوازم مفهومها، وليس مقصودًا من حاق اللفظ فيها كما في الثانية، والأوجه أن يقال: يستفاد من الأولى أنه مبنى العلم، ومن الثانية أنه مبنى الاعتقاد، وإن كان جهة كونه مبنى الأمرين واحدة فأين الثانية من الأولى.

وقيل: قواعد العقائد أدلتها التفصيلية، وعلم الكلام مبناه؛ لأن مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار.

(قوله: هو علم التوحيد والصفات) يعني: العلم المتعلق بالتوحيد والصفات، وهو كلام أهل السنة، فإن المعتزلة للغلو في التوحيد نفوا الصفات، فكلامهم علم التوحيد الصرف.

وللتنبيه على إرادة المعنى الإضافي قال: **(الموسوم بالكلام)** لئلا تنصرف العبارة إلى المعنى العلمي فتفوت هذه الدقيقة؛ إذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد أنه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم، وهذا أحسن مما قيل: إنه نبه على أن الوسم بالثاني أشهر، على أن فيه أنه يوهم أن الوسم بالأول أشهر حتى لم يحتج فيه إلى التصريح بالوسم.

(وقوله: المنجي) صفة ثابتة لعلم التوحيد والصفات، وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات وبكلام نفاة الصفة.

(قوله: وغياهب الشكوك) شدائد ظلماتها، ولا شك أن ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم، وقد ضمن إضافة الغيهب إلى الشك وإضافة الظلمة إلى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة، وكلا التشبيهين شائعان، والمراد بالشك والوهم: إما معناهما، أو الأدلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة.

فإن قلت: من العقائد: السمعيات التي لا طريق إليها إلا السمع، والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم؟

قلت: الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات.

(قوله: وإن المختصر) سماه «مختصرًا» لا لأنه اختصر من كتاب كـ«التلخيص» بالنسبة إلى «المفتاح»، و«مختصر ابن الحاجب» بالنسبة إلى «المنتهى»، بل لأنه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الأدلة والاختلاف واقتصر على إيرادها، ولك أن تجعله من قبيل: سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض.

ووجه تسميته بـ«العقائد»: إنه عقائد صرفة، بخلاف الكتب المبسوطة

فإنها ممتزجة من الخلافيات والمبادئ مما ليس بعقائد، بل وسائل إلى العقائد والاجتناب عن الفواسد.

(وقوله: قدوة) بمعنى: المقتدى به، وإضافة العلماء إلى الإسلام من إضافة اسم الفاعل إلى المفعول، أو إضافة الجزء إلى الكل كما لا يخفى على أهله، وإضافة النجم إلى الملة والدين، أما إضافة النجم إلى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف، ومدح النجم بالاستقرار فيه أو إضافته إلى ما يستضئ منه ففيه مدحه بأنه يضئ الملة والدين، أو إضافته إلى الطريق فإن النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح، ففيه مدحه بأنه المقتدي في الدين يتمسك به في سلوكه، والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فإن الملة من الإملال بمعنى: الكتابة، صارت اسمًا للدين من حيث إنه يكتب، والدين الطاعة صار اسمًا له من حيث إنه يطاع، والكتابة شعار العلماء، والإطاعة شعار الأتقياء، ففي إضافة النجم إلى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به.

و«دار السلام»: الجنة، سميت بها؛ لسلامة أهلها من الأعراض والأمراض، ولأنهم يخاطبون فيها بتحية هي: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ طِبۡتُمۡ﴾ [الزمر: ٧٣] ويحتمل أن يكون من قبيل بيت الله جعلت دار الله تشريفًا وتكريمًا لها، فالسلام المضافة هي إليه من أسمائه تعالى، أو أضيفت إلى الله تعالى؛ لأنه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربهم فيها، والأخير من تحف الفقير.

(وقوله: من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد، قدم عليها رعاية للسجع، وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور، وكأنه رجح مذهب الكوفي؛ لقوة شاهده.

و«الغرر» جمع: غرة، وهي في الأصل: بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح.

و«الفرائد» جمع: فريدة، وهي: الدرة الكبيرة الثمينة، سميت فريدة؛ لانفرادها في الصدف، أو ظرف الصيرفي على ما قيل، أو لانفرادها في بلد أو إقليم، أو لانفراد مالكه كذلك على ما العقل عليه دليل.

و«الدرر» جمع: درة.

و«الفوائد» جمع: فائدة، وهي: ما اكتسبته من علم أو مال، وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررًا وفرائد، وقد جعل الفن بحرًا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في «مختصره» دررًا وفرائد.

(وقوله: في ضمن فصول) يعني به: في ضمن عبارات أخذًا من فصل الخطاب، سماها: «فصولاً» إما لأنها تفصل بين الحق والباطل، أو لأنها تفيد معانيها مفصولة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب، والأول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله وأثناء نصوص إفادة لا إعادة.

وقوله: «هي للدين قواعد» صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر، فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو، ولا يخفى على ذكي لطافة إضافة الجوهر إلى اليقين، فإنه لا محالة لكل عرض جوهر.

و«الفصوص» جمع: فِص للخاتم، وهو مثلث، وجعل الجوهري الكسر لحنًا، وطعنه «القاموس» بأنه وهم طعنًا.

(والتهذيب) التنقيح والإصلاح، وتنقيح الشعر تهذيبه.

* قال الكفوي: **(قوله: ليس إلا المسائل الكلامية)** فيه: إن المراد بعلم الشرائع والأحكام على ما هو الظاهر منه هو علم الفقه، ومبناه أولاً وبالذات إنما هو مسائل أصول الفقه؛ ولذا سمي بأصول الفقه لا المسائل الكلامية، نعم أصول الفقه تستمد من المسائل الكلامية، فتكون المسائل الكلامية أيضًا مبنى للفقه لكن بواسطة أصول الفقه.

(قوله: عنيت بقوله: قواعد عقائد الإسلام) فعلى هذا يكون المراد بقواعد عقائد الإسلام: مسائل الكلام، وبأساسها: موضوع الكلام ومبادئه.

(قوله: لأنه) أي: الجري المذكور **(أنسب بمقام الترغيب إلى العلم)** أي: إلى العلم بعلم الكلام وتحصيله، أو إلى تحصيله بمقتضى إعادة المعرفة معرفة، ووجه الأنسبية: إنه إذا وصف العلم بأن مسائله مبنى علم الشرائع والأحكام، وإن مبادئه أساس قواعد عقائد الإسلام يجتهد السامع في تحصيله

بمبادئ مسائله، ويرغب في معرفة مسائلة بدلائله بخلاف ما إذا وصف المسائل وخدها بذلك.

(قوله: ويتوقف ثبوتهما) أي: بيان ثبوتهما أو ثبوتهما عند المعتقد، وفيه: إن المسائل ما لم تكن معتدًا بها لم تفد في بيان ثبوت الكتاب والسنة، فالاعتداد بالمسائل يتوقف عليهما، وبيان ثبوتهما يتوقف على الاعتداد بالمسائل فيلزم الدور، وأيضا السمعيات من المسائل الكلامية يتوقف ثبوتها على الكتاب والسنة، فلو توقف ثبوتهما على المسائل الكلامية لزم الدور، وأيضا ما يتوقف عليه ثبوت الكتاب والسنة ليس إلا بعض المسائل الكلامية، فالأقرب أن يقال: هما أساس بعض المسائل، والبعض الآخر أساس لهما فلا دور، وأساسية بعض المسائل الكلامية لهما كافية في مدح الكلام.

(قوله: فإن كونه مبنى الكتاب... إلخ) علل الترقي في المدح بأن كون الكلام مبنى الكتاب والسنة واضح في الفقرة الثانية بخلاف الفقرة الأولى، وقد علله القائل المذكور وهو المحشي الخيالي بشمول الأولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية، ولعله لم يلتفت إليه هذا المحشي، فما سبق منه أن مبنى علم الشرائع والأحكام أولاً وبالذات، وهو متبادر من العبارة ليس إلا المسائل الكلامية، فلا يشمل الفقرة الأولى أيضًا للكتاب والسنة، فتأمل .

(قوله: وللتنبيه على إرادة المعنى الإضافي) فيه: إنه لو أريد المعنى الإضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مباينًا له، فإن مبنى علم الشرائع والأحكام وأساس قواعد عقائد الإسلام عبارة عن المسائل الكلامية، والموضوع والمبادئ على ما قرره أولاً، ولا شك أن العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص من هذه الأمور بل مباين لها، فكيف تصلح هذه الإرادة؟ وكيف يجوز هذا الحمل؟ وكيف يكون أحسن مما قيل؟!

وها هنا وجه آخر ذكره المحشي الكستلي[1]، وهو أنه لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في أغلب أجزائه

---

(١) حاشية الكستلي، مصلح الدين مصطفى الكستلي، ت ٩٠١هـ.

وأشرفها، وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجيء تفصيله، جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها، وجعل الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة.

(قوله: قال الموسوم بالكلام) أقول: يمكن أن يقال: لما أراد ذكر الاثنين كليهما لتحصل زيادة الإيضاح والمدح، فلو نسب الوسم إلى الكل لطال الكلام، ولو نسبه إلى الأول فقط أو تركه رأسًا لتوهم عطف الكلام على الصفات، فيفيد أن المجموع اسم واحد، فصرح بالوسم في الثاني؛ ليفيد أنه اسم آخر مستقل.

(قوله: هذه الدقيقة) أي: الإشارة والرمز إلى الفرق بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة.

(قوله: إذ تخصيص الوسم) تعليل للتنبيه على إرادة المعنى الإضافي.

(قوله: إنه لم يقصد) أي: لم يقصد ها هنا، وإلا فيصرح الشارح بالوسم به أيضًا.

(قوله: وهذا أحسن) أي: كون تخصيص الوسم بالكلام للتنبيه على إرادة المعنى الإضافي أحسن مما قيل؛ لما فيه من الإشارة إلى الفرق بين المذهبين بخلاف ما قيل.

(قوله: على أن فيه أنه يوهم) الظاهر أنه علاوة لما أورده على القائل، وفيه: إن هذا الإيهام لم ينشأ من توجيه القائل، بل توجيهه يدل على أن الوسم بالأول ليس بأشهر، وإنما ينشأ ذلك بمجرد ترك الوسم في الأول وذكره في الثاني، وهو مشترك بين التوجيهين، فلو أن بدل هذه العلاوة ما ذكره بعض الأفاضل ـ محمد شريف ـ من أن ما ذكره القائل يوهم أن الوسم بالأول مشهور، وليس كذلك فالأحسن أن يقول: نبَّه على أن الوسم بالثاني مشهور؛ ليندفع هذا الإيهام، ولتكون العبارة أخصر. انتهى.

(قوله: وبكلام) وهو كلام المعتزلة.

(قوله: شدائد ظلماتها) قال حفيد الشارح: هذا فرية بلا مرية، فإن الغيهب هو الظلمة لا شدتها، نعم إذا جعل وصفًا للأدهم ـ أي: الأسود ـ يراد

به شدة السواد، فتخصيص الشكوك بالغياهب والأوهام بالظلمات مجرد تفنن في العبارة، انتهى، فتدبر[١].

(قوله: ولا شك أن ظلمة الشك أشد) أي: ظلمة الشك المتعلق بخلاف الحق بمعونة المقام، وإلا فظلمة الوهم أشد من ظلمة الشك في الحق كما قيل؛ وذلك لأنه إذا تعلق الوهم بالحق تعلق الظن بخلافه، فتعسر إزالته وتبديله إلى اليقين بالحق.

(قوله: أو الأدلة الضعيفة) لعل وجه إرادتهما بهما هو أن يحملا على ما به الشك وعلى ما به الوهم؛ إذ المصادر قد تطلق، ويراد بها هذا المعنى، فالاستكمال فيما به الاستكمال.

(قوله: المذاهب الضعيفة) أي: المخالفة لمذاهب أهل الحق.

(قوله: قلت: الوهم ظلمة في اليقينيات... إلخ) هذا الجواب إنما يتمشى إذا حمل الوهم والشك على الوهم والشك فيما يتعلق بخلاف العقائد الحقة، والسؤال يجري فيما إذا حمل على الوهم والشك فيما يتعلق بنفس العقائد الحقة أيضًا، فبهذا الجواب لا يندفع الاضطراب بالكلية.

(قوله: أو إضافة الجزء إلى الكل) على أن يكون الإسلام بمعنى المسلمين، أو على أن يكون التقدير: علماء أهل الإسلام، كما رمز إليه بقوله: كما لا يخفى على أهله.

(قوله: ففيه تشبيه الملة والدين... إلخ) يعني: إن فيه استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم إليها، وفي النجم استعارة تحقيقية كما في قوله تعالى: ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٢٧] حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية والنقض لإبطاله كما ذهب إليه صاحب «الكشاف».

قال ساجقلي زاده: فإن قلت: ذكر المشبه ها هنا هو الإمام مانع عن كون النجم استعارة، فهو بتقدير الكاف كما ذكر في «المطول».

---

(١) إشارة إلى ما ذكره بعض المحشين نقلاً عن تهذيب الأزهري من أن الغيهب هو الظلمة الشديدة.

قلت: قد نقل عن الشيخ عبد القاهر أن ما ذكر فيه المشبه إن لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه إلا بتغيير صورة الكلام، كان إطلاق اسم الاستعارة أقرب لغموض أداة التشبيه فيه، وذلك بأن يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به، نحو: فلان بدر يسكن الأرض وشمس لا تغيب، فإنه لا يحسن دخول الكاف، ونحوه في شيء منهما إلا بتغيير الصورة نحو: كالبدر إلا أنه يسكن الأرض، وكالشمس إلا أنه لا يغيب، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن الملة والدين لا يلائمان المشبه به، فلا يحسن دخول الكاف إلا بتغيير بأن يقال: هو كالنجم إلا أنه في الملة والدين لا في السماء، تأمل. انتهى.

(قوله: والدين والملة متحدان بالذات) قيل: الأولى أن يقال: «متحد بالذات» كما يقال: «هما واحد بالذات لا واحدان» وكما يقال: «زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لا متحدون» لكنه نظر إلى المناسبة اللفظية، وراعى جانب اللفظ ومشاكلته. انتهى كلام الذهبي، وفيه: إن الرعاية لجانب اللفظ مع ترك الرعاية لجانب المعنى مما لا ينبغي لشأن الفضلاء، فتأمل.

(قوله: بمعنى الكتابة) قال الكستلي: هو بمعنى: السلوك واللحوب، يقال: «طريق ممل» أي: ملحوب ومسلوب، ومللت الثواب إذا خطته الخياطة الأولى وجمعت قطعته، والوضع الإلهي باعتبار أنه طريق لسلوك الناس واجتماعهم، يقال له: الملة.انتهى.

(قوله: وصار فيها المقتدي به) قال المحشي كمال الدين ابن أبي شريف: قال الذهبي: يقال: له مائة مصنف، توفي سنة سبع وثلاثين وخمسمائة. انتهى.

والنسفي هذا هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي، وللحنفية نسفيون سواء منهم: الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي، ثم السمرقندي الفقيه الواعظ، توفي بعد أبي حفص بخمسة عشر سنة، وأبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب «الكنز» وغيره من التأليفات، والبرهان محمد بن محمد النسفي له

تصانيف كثيرة في التفسير والفقه والكلام وغيرها، وهو متأخر توفي سنة أربع وثمانين وستمائة. انتهى كلامه.

(قوله: وهي ما اكتسبته) عدل عن التعريف المشهور، وهو قوله: «ما استفدته»؛ لأن ظاهره دور حيث أخذ مبدأ المعرف المقصود بالتعريف؛ لأن الخفاء في المشتق ليس إلا باعتبار مبدأ الاشتقاق، ولأن تعريف المشتق بالمشتق تعريف لمبدأ الاشتقاق، والجواب المشهور في أمثاله لا يتماشى ها هنا كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: هذا تعريف لفظي لا يتحاشى فيه عن الدور، فتأمل.

وأمَّا ما قيل من أن توقف معرفة المعرف على معرفة المشتق المأخوذ في تعريفه بالكنه ممنوع، وإن سلم ذلك فلا نسلم توقف معرفة المشتق بالكنه على معرفة مبدأ الاشتقاق مطلقًا، وإن سلم فلا نسلم توقف معرفته على معرفته بالوجه الذي يقصد من التعريف، بل المعرفة بوجه ما كافية، فمع كونه تدقيقًا فلسفيًّا لا يليق اعتباره في التعريف، ولا يدفع لزوم الدور بحسب الظاهر، هذا لكن الأولى أن يقال: ما اكتسب من علم أو مال.

(قوله: من علم أو مال) المقصود منه هو التعميم؛ أي: ما اكتسبته من خير علمًا كان أو مالاً أو غيرهما، وحمله على التخصيص كما هو الظاهر يستلزم عدم الجامعية كما لا يخفى.

(قوله: إمَّا لأنها) أي: تلك العبارات تفصل بواسطة فصل مدلولاتها بين الحق والباطل، أو مدلولاتهما تفصل إلى آخره.

(قوله: على الوجهين..... إلى آخره) متعلق بقوله: «سماها فصولاً» فهو كالبدل عن قوله: «إما لأنها تفصل... إلى آخره» فإن الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب هو كون الخطاب فاصلاً بين الحق والباطل، ومقيدًا للمعاني مفصلة عن غيرها.

(قوله: والأول) هو كون التسمية للفصل بين الحق والباطل.

(قوله: هناك) أي: في هذا المقام.

(قوله: إفادة لا إعادة) وذلك لأن المرد من النصوص الألفاظ الواضحة

الدلالات على المعاني المرادة منها، فتلك الألفاظ تفيد معانيها مفصلة متمايزة، فلو أخذ الفصول بذلك المعنى كان المفاد قوله: «وأثناء نصوص إعادة» لفاد قوله: «في ضمن فصول». فتأمل.

(قوله: بوصف مدلولاتها) وأنت خبير بأنه يجوز أن يكون صفة له بوصف نفسه، فإن تلك العبارة المسماة بالفصول نفسها قواعد وأسس للدين بواسطة كون مدلولاتها كذلك، ويمكن أن يحمل ما ذكره على هذا المعنى، فافهم.

(قوله: والفصوص جمع: فص للخاتم) قال محمد شريف: ويمكن أن يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المزين، ويكون إثبات الجواهر والفصوص له تخيلاً؛ فحينئذٍ يكون المراد من الفصوص: الأحجار الثمينة الكثيرة القيمة، لا فصوص الخواتم.

* قال ولي الدين: **(قوله: وقيل: الفاء)** قائله الخيالي.

(قوله: محل نظر) وفي نظره نظر؛ وذلك لأن الرضي ما صرح بكون ذلك المشروط مذكورًا، بل يجوز أن يكون مقدرًا على ما حققناه فيما علقناه على «شرح الآداب».

(قوله: ولا إشكال) وفيه أن المشهور أن الواو للاستئناف، وحينئذ لا حاجة إلى ما ذكره من المحلات.

(قوله: ومنهم) وفيه أنه لا منافاة بين كون الواو عوضًا من أما وبين كونها للعطف على ما حققناه فيما علقناه على «شرح الآداب».

(قوله: عبارة عن المسائل) وفيه أن هذا مخالف لما هو مختار، وذلك حيث قال سيد المحققين: الأنسب والأولى أن تعتبر المسائل على حدة وتسمى باسم، فمن جعل الموضوع والمبادئ من أجزاء العلوم فلعل ذلك منه تسامح بناء على شدة احتياج العلم إليهما؛ لتنزلا منزلة الأجزاء، فمن أراد التفصيل فليراجع حاشية «شرح قطب الدين» للسيد قدس سره، وحاشية «شرح المختصر» له.

(قوله: لأنها مباني الأعمال) هذا تعليل؛ لأن نفس العقائد قواعد بناء على الإضافة البيانية، وأنت خبير بأن إطلاق القواعد على العقائد بعيد، فالظاهر أن الإضافة لامية.

(قوله: بالعرض عليها والاتزان بها) الضميران راجعان إلى علم الكلام بتأويل المسائل.

(قوله: لأنها فرع ثبوت الحاكم والرسول) وهما إنما يثبتان بعلم الكلام.

(قوله: قال في «شرح المواقف») أي: قال سيد المحققين؛ لأنه المتبادر من الشرح إذا أطلق بخلاف الشروح الثلاثة الأخرى، أحدها: للفاضل سيف الدين الأبهري، وثانيها: للفاضل الكرماني، وثالثها: لبعض الأفاضل، والأربعة عندي الآن.

(قوله: الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان) والمراد من كون تلك الأحكام مأخوذة من الشرع: أن يكون قبولها والتدين بها بسبب وجود الشرع سواء كان إثباتها بالدليل السمعي أولاً لا ما يكون إثباته بدليل سمعي، فإن من الأحكام ما لا يصح إثباته بالدليل السمعي؛ لتوقف الشرع عليه كوجود الباري وعلمه وقدرته، وليس المراد أيضًا مجرد الموافقة للشرع إذا لم يكن التدين بها لورود الشرع بها لم تكن معتدًا بها، ولا تنجي في الآخرة.

(قوله: ما يقصد به العمل) كقولنا: الوتر واجب والزكاة فريضة.

(قوله: وقيل: المراد) قائله الخيالي.

(قوله: وقيل) قائله الخيالي.

(قوله: أحسن مما قيل) قائله الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: وبعد... فإن)** هذه الفاء إما على توهم «أما» أو على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف، على أنه لا منع من اجتماع الواو مع «أما» كما وقع في عبارة «المفتاح» في أواخر فن البيان.

(قوله: وأساس قواعد عقائد الإسلام) القواعد: جمع قاعدة، وهي الأساس، وأساس العقائد الإسلامية هو الكتاب والسنة؛ لأن العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها، وهما يتوقفان على المسائل الكلامية، ففي هذه القرينة ترق في المدح؛ لشمول الأولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية، ويمكن أن يقال: أساس العقائد: أدلتها التفصيلية، وهي تتوقف على هذا العلم بناءً على أن مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار.

(قوله: هو علم التوحيد والصفات) أي: علم يعرف به ذلك، فالمراد هو المعنى الإضافي، ويمكن أن يراد المعنى اللقبي، فنسبة الوسم إلى الكلام لكونه أشهر.

وقوله: «**المنجي عن غياهب الشكوك**» إشارةً إلى فائدة من فوائده، والغيهب: ما اشتد سواده، فلرجحان الشك على الوهم أضاف الغيهب إليه والظلمة المطلقة إلى الوهم.

(قوله: نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع دين، ومن حيث إنها تملى وتكتب ملة، والإملال هو بمعنى: الإملاء، وقيل: من حيث إنها يجتمع عليها ملة.

(قوله: في دار السلام) أي: الجنة، سميت بها؛ لسلامة أهلها من كل ألم وآفة، ولأن خزنة الجنة تقول لأهلها: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ طِبۡتُمۡ فَٱدۡخُلُوهَا خَٰلِدِينَ﴾ [الزمر: ٧٣] ولأن السلام اسم من أسمائه تعالى فأضيف إليه تشريفًا، ومعنى هذا الاسم: هو الذي منه وبه السلامة، فوجه تخصيص هذا الاسم بالإضافة ظاهر.

※ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أما على توهم «أما»... إلخ)** الفرق بين توهم «أما» وتقديرها: أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم أنها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في أمثال هذا المقام فيكون حكمًا كاذبًا، ومعنى التقدير: إنها مقدرة فيه، وتجعل في الأحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع، وبالجملة: كلا الوجهين ذكرهما السيد ـ قدس سره ـ وتبعه من جاء بعده، لكن الشيخ الرضي صرح بأن تقدير «أما» مشروطة بكون ما بعد الفاء أمرًا أو نهيًا وما قبلها منصوبًا به، كقوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ﴾ [المدثر: ٣] والأولى أن يقال: إتيان الفاء لإجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ لَمۡ يَهۡتَدُواْ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ﴾ [الأحقاف: ١١].

(قوله: بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير؛ إذ لا يجوز الجمع بينها وبين أما لأنها في أوائل الكتب إما من الاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور، وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله، وأما على تقدير التوهم فالواو

إما لعطف الجملة على الجملة بناءً على أن هذه الجملة لإنشاء مدح العلم والمختصر، أو على أن جملة الحمد والصلاة إخبارية لما أن الإخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم، وإما لعطف القصة على القصة، والجامع أن السابق تمهيدًا للتأليف، وهذا بيان لمسببه، والظرف معمول «أقول» المفهوم من السياق.

(قوله: كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال: «وأما بعد فإن خلاصة الأصلين... إلى آخره» ذكر بعض المحققين أنه إذا قصد بـ«أما» ضبط الإجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة أن يقول: «وبالجملة» فيجوز الجمع بينها وبين الواو، وفائدتها تأكيد مضمون الكلام، وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله: «خلاصة... إلخ» وأما إذا كان من الاقتضاب أو فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز.

(قوله: القواعد) جمع: قاعدة، وهي الأساس؛ يعني: إن القاعدة ها هنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي؛ أعني: القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات.

(قوله: لأن العقائد... إلخ) حاصله أن العقائد سواء كان العقل كافيًا في إثباتها ولا يتوقف إثباتها على الشرع كمسألة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته، أو لا يكون كافيًا كمسألة الحشر وأحوال الجنة، فإن ثبوت أمثال هذه إنما هي بالشرع يجب أن يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها وإلا لكانت كمسائل الحكمة الإلهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد؛ إذ كثيرًا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها، وإذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة أساسًا لها.

والحال أن ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودًا وقادرًا وعالمًا ومريدًا ومرسلاً للرسل ومصدقًا لها؛ إذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى، فيكون الكلام أساسًا للكتاب والسنة الذين هما أساسان للعقائد الإسلامية نقل عنه.

فإن قلت: **أولاً**: إن العقائد من الكلام، وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساسًا لنفسه؛ إذ لا يتوقف الكتاب إلا على المسائل الاعتقادية.

وثانيًا: إن الكلام أساس العقائد؛ لأن أساس الأساس أساس، والكتاب أساس علم الكلام؛ لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه؛ فالكتاب أساس أساس العقائد، فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الأولى.

قلت: **أولاً**: الحصر المذكور ممنوع، وإن سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها.

وثانيًا: إن المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات، وإن سلم فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله، وإن سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد، والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد، فلا يكون أساسًا لأساسها من حيث هو أساس، فليتأمل. انتهى.

فما ذكره أولاً إبطال للتوجيه المذكور لكونه أساس الأساس بأنه يستلزم أساسية الشيء لنفسه؛ لأن جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب، وهو لا يتوقف إلا على المسائل الاعتقادية، فلا بد أن يراد بالمسائل التي جعلتموها أساسًا له تلك المسائل الاعتقادية، فيلزم أن يكون بعض العقائد أساسًا لجميعها، ومن جملتها ذلك البعض فيلزم أساسية الشيء لنفسه، ولا يخفى أن قوله: «العقائد من الكلام» مما لا يحتاج إليه، اللهم إلا أن يقال: المقصود منه الإشارة إلى أنه كما يلزم أساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم أساسية الكلام لنفسه؛ وذلك لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه، فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له، فيكون الكلام أساسًا لنفسه.

وما ذكره ثانيًا منع لإفادة القرينة الثانية للترقي، وحاصله أن الكلام أساس العقائد؛ لأنه أساس الكتاب الذي هو أساس العقائد، وأساس الأساس أساس، والكتاب أساس الكلام؛ لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه، فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة كالأولى، فلا تفيد الترقي في المدح.

وأجاب أولاً عن الاعتراض الأول بأن الحصر المستفادة من قوله: «إذ لا يتوقف الكتاب إلا على المسائل الاعتقادية» ممنوع؛ إذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادئ تلك المسائل وعلى مباحث النظر أيضًا، فالمراد بالمسائل الكلامية: مبادئ تلك المسائل أو مباحث النظر أيضًا، فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه، لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة؛ لأن ثبوت الكتاب والسنة إنما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وإرادته وقدرته وكلامه على ما سيجيء.

وأما على مبادئها فإنما هو بالواسطة، فجعل الكلام أساس الأساس باعتبار مباديها قائمًا هو بالواسطة فجعل الكلام أساس الأساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم، وكذا جعله أساسًا باعتبار مباحث النظر يستلزم أن يكون المنطق وأصول الفقه أساس أساس العقائد لما أن مباحث النظر جزء منه، على أن توقف الكتاب على مباحث النظر نظر.

قال: «وإن سلم... إلخ» أي: ولو سلم الحصر المذكور فنقول: الفرق بالاعتبار متحقق؛ لأن العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب، والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها، فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه.

قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر: لا نسلم أن الكتاب لا يتوقف إلا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز أن يثبت الكتاب بإعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لأهل البلاغة. انتهى.

أقول: توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه؛ لأنه حينئذٍ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية أصلاً، فلا يكون أساس أساس العقائد على أن الإعجاز بسبب البلاغة إنما يدل على أنه خارج عن طوق البشر، وأما كونه من الله، فموقوف على ثبوت أنه موجود قادر مريد متكلم، وسيجيء تفصيل هذا.

وأجاب ثانيًا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الأولى؛ أعني: قوله: «الكلام أساس العقائد» بسند أن المتبادر من الأساس ما يكون أساسًا بالذات، والكلام ليس أساس العقائد بالذات، بل بالواسطة، ويمنع المقدمة الثانية؛

أعني: قوله: «والكتاب أساس الكلام» بسند أن أساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله، وإلا لزم أن يكون المنطق أساس الكلام، بل علوم العربية؛ لأنه يتوقف بعض مسائله عليها، بل الكلام أساس نفسه؛ لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه، ولئن سلمنا كلتا المقدمتين فأساس الكتاب هو نفس العقائد، والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب أساسًا لأساس العقائد من حيث هو أساس، وفيه أن معنى الأساسية هو التوقف من أي جهة كانت، فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه أساس الأساس، ولعله أراد هذا بقوله، فليتأمل.

(قوله: ففي هذه القرينة ترقٍّ في المدح... إلخ) تفريع على ما سبق؛ يعني: إذا كان المراد بالقواعد: الكتاب والسنة، ففي هذه ترقٍّ في مدح الكلام ليس في قوله: «مبنى علم الشرائع والأحكام» لأن القرينة الأولى شاملة للكتاب والسنة؛ لكونهما أيضًا مبنى الأحكام الشرعية العملية، بل كونهما مبنى لها أولاً وبالذات لاستنباطها منهما، وكون الكلام أساسًا لها باعتبار توقفهما عليه، بخلاف الثانية فإنها غير شاملة للكتاب والسنة؛ إذ لا يصدق عليهما أساس أساس عقائد الإسلام.

قال الفاضل المدقق: وفيه أن قوله: «هو علم التوحيد والصفات» بالضمير الدال على الحصر يدل على أن الأولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة، وإن كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية. انتهى.

ولا يخفى أن هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور إنما يريد لو تقدم الإخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة إلى كل من القرينتين، وأما لو كان العطف مقدمًا على الإخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة إلى مجموع القرينتين، ولا شك أنه قصر حقيقي، وليس غير الكلام متصفًا بمجموع ما في القرينتين.

(قوله: ويمكن أن يقال... إلخ) يعني: إن المراد بالقواعد: الأدلة التفصيلية، وهي الأدلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على

التفصيل، والكلام أساس لتلك الأدلة بناءً على أن استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام؛ لأن مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون، فيكون أساس أساس العقائد.

قال بعض الفضلاء: وفيه أنه إنما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءًا منه لا كلام القدماء مع أن المختصر فيه، وأنه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الإسلام، وأيضًا المبين في مباحث النظر إنما هو عوارض المبادئ لأنفسها، وأعلى العلوم ما يبين فيه نفسه وإلا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الإلهي، ولم يقل به أحد، وبه صرح ـ قُدِّس سره ـ في «حواشي العضدية» فتأمل. انتهى.

(قوله: بناءً على أن مباحث النظر... إلخ) الأولى أن يقال: بناءً على أن إثبات تلك الأدلة وإقامة الدليل عليها إنما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق، والذي خطر بالبال في توجيه عبارة الشارح، وأرجو أن يكون هو الأظهر أن المراد من القواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقائد من مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض والكلام أساس لتلك القواعد؛ لأنها تبين فيه بالدلائل القطعية، وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الإطناب.

(قوله: أي علم يعرف فيه ذلك... إلخ) أي: المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته.

قال بعض الفضلاء: وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المعتزلة؛ لأنهم ينفون الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف، وفيه أن المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى: عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علمًا يعرف فيه التوحيد دون الصفات، بل نفيهم بمعنى عدم إثباتها زائدة على الذات، فيصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات؛ لأنه يبحث فيه عن أحوال الصفات بأنها ليست زائدة على ذات الواجب.

(قوله: فنسبة الوسم... إلخ) حيث قال: الموسوم بالكلام.

قيل: هذا ناظر إلى التوجيهين معًا؛ يعني: إن الشارح إنما أورد الموسوم

بعد قوله: «علم التوحيد» بناءً على أن لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام، وعندي: إنه ناظر إلى التوجيه الأخير ودفع اعتراض نشأ منه، وهو أنه إذا كان علم التوحيد والصفات لقبًا له، فلا معنى لنسبة الوسم إلى الكلام، بل الواجب أن يقول: الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام، فتخصيص الوسم يدل على أنه لم يرد المعنى اللقبي، ودفعه المحشي بقوله: «فنسبة الوسم... إلخ» يعني: إنما نسب الوسم إلى الكلام مع كون كل منهما علمًا له؛ لاشتهاره به، فيكون قوله: «الموسوم بالكلام» صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال: جاءني أبو حفص الموسوم بعمر.

(قوله: من فوائده) إشارة إلى أن فوائده كثيرة كما ذكر في «شرح المواقف».

(قوله: فإن الشريعة... إلخ) أي: الأحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث إنها تطاع يقال لها: دين، يقال: دانه؛ أي: ذله وأطاعه، ومن حيث إنها تكتب ملة يقال: أمللت الكتاب وأمليته؛ أي: كتبته، ففي إضافة النجم إلى الملة والدين إشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل؛ لأن الكتابة شعار العلماء، والعمل شأن الأتقياء، وفي تأخير الدين عن الملة إشارة إلى شرف العلم على العمل.

(قوله: والإملال بمعنى: الإملاء... إلخ) نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: كيف يقال الشريعة من حيث إنها تملى ملة؟ والحال أن الملة من المضاعف والإملاء من الناقص.

(قوله: سميت... إلخ) يعني: إن دار السلام مركب إضافي سميت الجنة به؛ إما لأن أهلها سالمون من الآفات، أو لأنهم مخاطبون بالسلام، وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرًا، أو لأن السلام من أسماء الله تعالى أضيف الجنة إليه تشريفًا لها، كما يقال: «بيت الله» للمسجد الحرام، فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة.

(قوله: ومعنى هذا الاسم: هو الذي منه السلامة) أي: في المبتدأ، وبه السلامة؛ أي: في المعاد، أو معناه: ذو السلامة عن جميع النقائص.

(قوله: فوجه تخصيص هذا الاسم) يعني: إذا كان السلام من أسماء الله، فوجه تخصيص إضافة الدار إليه دون اسم آخر ظاهر؛ لأن معنى هذا الاسم المعطي للسلامة، والجنة دار السلامة، ففي كل منهما معنى السلامة.

* قال بعض المحققين: **(قوله: الفرق بين توهم... إلخ)** محصله: إن الإتيان بالفاء على الأول مناطه حكم العقل بواسطة الوهم أنها مذكورة في الكلام، لا محذوفة مقدرة عوملت معاملة المذكورة، بخلافه على الثاني، وأيضًا منشأ الإتيان بالفاء على الأول غير مطابق للواقع، بخلافه على الثاني.

إن قلت: الوهم إنما يدرك المعاني الجزئية المتأدية إليه من الصور المحسوسة التي تحس المشترك، أو خزانته الخيال مثل العداوة والصداقة والحسن والقبح الجزئيات، والذكر ليس من المعاني الجزئية بل من الصور المحسوسة بواسطة السمع، ضرورة أنه التلفظ فحكم العقل به إنما هو بواسطة الحس المشترك أو الخيال.

قلت: ليس المراد ذات الذكر بل كونها مذكورة في النظم؛ أعني: تركبه منها، وكونها جزء منه، ولا شك أنه معنى جزئي ينتزع من الصورة المحسوسة؛ أعني: ذات الذكر.

فإن قلت: قد صرحوا بأن الوهميات صادقة، وهي ما حكم العقل بها بواسطة الوهم فيما يكون من مدركاته، وكاذبة وهي ما حكم العقل بواسطته في المعقولات بحكم المحسوسات، كالحكم بأن كل موجود مشار إليه بالإشارة الحسية بواسطة أن الموجودات التي يدركها، كذلك فعلى هذا الحكم العقل بواسطة الوهم إن كان في محسوس لا يكون كاذبًا.

قلت: لعل المراد أن الإتيان بالفاء مبني على حكم العقل بواسطة الوهم، إن «أما» مذكورة في كل نظم مماثل للمذكور في هذا المقام، سواء في النظم الذي وقع الإحساس به أم لا، فيكون كحكمه بأن كل موجود مشار إليه، ولعل ما ذكرنا سر حكاية المحشي المدقق هذا الفرق بكلمة.

قيل: هذا والأولى أن يراد من التوهم حكم العقل بأنها موجودة في نظم الكلام حكمًا غير مطابق للواقع نظرًا لكثرة وجودها في نظمه، فيكون الإتيان

بالفائدة مراعيًا فيه وجودها بخلاف التقدير، فإنه لكونها محذوفة لها حكم الموجود، فتأمل.

(قوله: إنها مذكورة في النظم... إلخ) أي: كل نظم على ما قررنا، ويحتمل أن المراد نظم عبارة الشارح لكن من جهة أن حكم العقل بوجود، أما فيه مندرج في الحكم بوجودها في كل نظم، وهذا أولى لقوله بعد: "ومعنى التقدير أنها مقدرة فيه" أي: في نظم عبارة الشارح لا في كل نظم، وليكون فيه إشارة إلى أن قول الخيالي في نظم الكلام مرتبط بالاحتمالين قبله.

(قوله: فيكون حكمًا كاذبًا) أي: هذا الحكم المتقدم، وإن كان من الوهمي ما يكون صادقًا كالحكم بعداوة الذئب للشاة، وعبارة المحشي أولى من قول المدقق، وإن كان هذا الحكم كاذبًا كما لا يخفى، فما قال الشيخ حائد من أن الأولى في التعبير ما قال المدقق غير صحيح.

(قوله: لكن الشيخ الرَّضي... إلخ) الظاهر أنه اعتراض على خصوص التوجيه بتقدير «أما»، وعبارة العصام ظاهرة في أنه اعتراض عليهما، قال: وكل من تقدير «أما» وتوهمه وإن صرح بهما سيد المحققين، وتبعه من جاء بعده محل نظر؛ لأن الرضي صرح... إلخ ما نقل المحشي، وظاهر أن ما بعد الفاء هنا ليس أمرًا أو نهيًا، وكذا ما قبلها ليس منصوبًا بأحدهما ولا بمفسره، ودعوى أن التقدير هنا وبعد «فاعلم أن مبنى... إلخ» تكلف من غير حاجة، وإن كان صحيحًا كما ستأتي الإشارة إليه في كلامه، ثم هذا الاشتراط لم ينازع فيه السيد، وصرح به غير الرضي مثل السيوطي في «حواشيه» على المعنى.

قال العصام في شرح «الكافية» ومن المباحث النافعة معرفة جواز حذف أما، وهو كثير نحو: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ [المدثر: ٣-٥]، و﴿هَٰذَا فَلْيَذُوقُوهُ﴾ [ص: ٥٧]، ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ [يونس: ٥٨] وهو قياس فيما إذا كان الجزاء أمرًا أو نهيًا ناصبًا لما بعد أما.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا﴾ [الكهف: ١٦].

وقوله تعالى: ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا﴾ [المجادلة: ١٣] يحتمله

وللفاء فيهما احتمال آخر، وهو تنزيل الظرف المقدم منزلة الشرط، فلا يحتاج إلى تقدير «أما»، حكى سيبويه: زيد حين لقيته فأنا أكرمه، وقيل: هذا في «إذا» مطرد. انتهى.

فما قيل: بعد تسليم كون كلام الرضي مضرًا على مثل الشريف يمكن تقدير الأمر فيما بعد الفاء ها هنا حتى يرتفع النزاع بينهما. انتهى، غير وجيه.

(قوله: والأولى أن يقال. . . إلخ) أي: الأولى من كل من التوجيهين السابقين، وحاصله أن الفاء هنا زائدة لا جوابية لكنها على صورتها حيث أتي بالظرف، وما بعده على طراز أداة الشرط، وما بعدها للدلالة على أن ما بعد الفاء منزلته بعد منزلة ما أضيف إليه الظرف كما في قولك: «زيد حين لقيته فأنا أكرمه» فإن الإكرام بعد اللقاء وكما هنا، فإن ما بعد الفاء إن كان لمدح العلم والمختصر، فحقه أن يكون بعد تمهيد طريق التأليف واستيفاء آلته، أعني: «حمد الله والصلاة. . . إلخ».

وإن كان للإخبار فكذلك باعتبار الذكر، فكلمة بعد هنا أجريت مجرى «إن» الشرطية، وما أضيفت إليه مجرى فعل الشرط، وما بعد الفاء مجرى الجواب، فقوله: «لإجراء الظرف مجرى الشرط» أي: أداته، وهذا الإجراء وقع في الظروف كثيرًا، والغرض منه أمر معنوي كما علمت، فليس فيه شائبة تكلف.

ثم حكم المحشي بالأولوية يقتضي صحة التوجيهين السابقين، ووجهه في الثاني ما علمت من إمكان تقدير فعل الأمر بعد الفاء، وجعل الظرف منصوبًا به غير أنه تكلف يمكن تأدية الغرض بدونه، وفي الأول أنه نظير ما اعتبروه في قوله تعالى: ﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن﴾ [المنافقون: ١٠] على قراءة الجزم، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾ [يوسف: ٩٠] حيث جعلوا الجزم في الأول على تقدير سقوط الفاء، وجزم «أصدق»، وفي الثاني على تقدير شرطية «من» وجزم «يتقي».

ووجه الأولوية أن التوهم اعتبار ما لم يكن كائنًا بخلاف الإجراء، فإن الإتيان معه بالفاء لذلك الشرط التنزيلي الموجود.

وقوله: «كما ذكره الشيخ الرضي... إلخ» عبارته بعد أن ذكر أن حذف «أمَّا» مشروطة بما تقدم.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ﴾ [الأحقاف: ١١].

وقوله: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا﴾ [الكهف: ١٦].

وقوله: ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا﴾ [المجادلة: ١٣] فلإجراء الظرف مجرى كلمة الشرط كما ذكر سيبويه في نحو قولهم: زيد حين لقيته فأنا أكرمه. انتهى.

وبما ذكرنا تعلم أن من الافتراء والفضول ما قيل فيه ما فيه؛ لأن الشيخ إنما ذكره في الظرف الذي يكون بعده أمر أو نهي، وقد أنكره ذلك المحقق ها هنا على أن الإجراء المذكور ليس بأهون من تقدير «أما» مع أنه يمكن الجمع بين الإجراء المذكور، والتقدير بأن يجري الظرف مجرى الشرط، ويقدر «أما» قبله؛ إذ كل شرط لا بد له من أداة. انتهى.

(قوله: متعلق بالتقدير إذ لا يجوز... إلخ) حاصله: إن قوله: «بطريق تعويض الواو... إلخ» جواب عما يرد على خصوص التوجيه الثاني، ومحصل الإيراد إبطال، أو منع لدعوى أن الإتيان بالفاء هنا صحيح لكل من هذين الوجهين، بأن قضية التقدير صحة الإتيان بأما؛ إذ هو حكم مطابق للواقع بأنها ملحوظة في نظم الكلام وجزء منه، لكن كلمة الواو مانعة من ذلك لما بينها وبين «أما» من المنافاة؛ إذ هي مقتضية لربط ما بعدها بما قبلها ضرورة أنها عاطفة، وأما مقتضية للانقطاع؛ إذ المشهور أنها في أوائل الكتب إما من قبيل الاقتضاب أو فصل الخطاب، فلا يكون ما بعدها مرتبطًا بالذي قبلها، وليس هذا الإيراد من قبيل الكلام على السند الأخص في شيء حتى لا يحتاج إلى الجواب عنه كما وهم.

وحاصل الجواب: إن التوجيه الثاني تقدير «إما» مع جعل الواو عوضًا بعد حذفها، فالواو عوض، وليست عاطفة حتى تقع المنافاة، كيف وأنه لا يجوز الجمع بينها وبين أما إلى آخر ما ذكرتم.

إن قلت: أي مناسبة بين الواو وأما حتى تكون عوضًا عنها؟

قلت: المقصود من ذلك التعويض تزيين اللفظ وعدم استكراهه؛ إذ لو لم

يؤتَ بها كان ثقيلاً لا أنها تخلفها في أحكامها، ومثل هذا التعويض لا يستدعي مناسبة على أنها موجودة؛ إذ الواو فيها معنى الربط كما أن أما كذلك، وإن اختلف الربطان، وأيضًا الواو تأتي للاستئناف في الجملة كما في قوله تعالى: ﴿لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ﴾ [الحج: ٥] وزائدة للتأكيد كما في قوله تعالى: ﴿فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧١] فتناسب «أما» إذ يؤتي بها للاقتضاب والتأكيد.

(قوله: أما من الاقتضاب) هو **لغةً**: الانقطاع، يقال: اقتضب الغصن انقطع، **واصطلاحًا**: الانتقال مما ابتدئ به الكلام شعرًا أو نثرًا إلى ما لا يلائمه عكس التخلص، فإنه الانتقال مما ابتدئ به الكلام إلى ما يلائمه، فها هنا قد انتقل من حمد الله والثناء على رسول الله ﷺ إلى كلام آخر من غير رعاية الملائمة بينهما وفصل الخطاب.

قال ابن الأثير: الذي أجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد؛ لأن المتكلم يفتح كلامه في كل أمر ذي بال بذكر الله تعالى وبتحميده، فإذا أراد أن يخرج منه إلى الغرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله: «أما بعد». انتهى.

ومثلها كلمة «هذا» كما في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا ۚ وَإِنَّ لِلطَّٰغِينَ لَشَرَّ مَـَٔابٍ﴾ [ص: ٥٥].

وقيل: فصل الخطاب تلخيص الكلام؛ بحيث لا يشتبه على السامع ما أريد منه.

وقيل: الحكم بالبينة واليمين.

وقيل: الفقه في القضاء، وكلمة «من» في قوله: «من الاقتضاب... إلخ» يصح أن تكون تعليلية أو تبعيضية.

وقوله: «كما هو المشهور» مرتبط بالحكم على «أما» بأنها من أحد الأمرين في أوائل الكتب، ومقابله حينئذٍ أنها في جميع مواردها للتأكيد وتفصيل المجمل، وهو محوج إلى تكلفات عظيمة، وقد أثبت الرضي استعمالها لمجرد التأكيد، ويصح أن يكون مرتبطًا بالحكم عليها بأنها من فصل الخطاب؛ أي: كما هو المشهور في فصل الخطاب، فتذكر.

(قوله: وأمَّا على تقدير التوهم... إلخ) مقابل قوله: «متعلق بالتقدير» وبيان لعدم ورود السؤال المتقدم بالنسبة للاحتمال الأول، ووجهه أن التوهم حكم بأن أما مذكورة في نظم الكلام حكمًا غير مطابق للواقع، وهو لا يتوقف على عدم وجود ما ينافي «أما»، فتكون الواو على ما هي عليه من العطف حيث لا محذور منه، كما بينه بقوله: «بناء على أن هذه الجملة... إلخ».

ألا ترى أنا حكمنا بوجود الجزم في المعطوف عليه في الآيتين السابقتين، مع وجود ما ينافيه، وهو النصب والرفع بشهادة الياء في «يتقي».

(قوله: يستلزم الحمد) ظاهر بالنسبة لقولك: حمدت الله أو أحمده، لا بالنسبة لقولك: الحمد لله؛ إذ هو إخبار باستحقاقه تعالى للحمد، وهو وصف بجميل، فيكون حمدًا لا مستلزمًا له، وقوله: «يدل على التعظيم» مبني على أن المقصود من الصلاة عليه ﷺ التعظيم لا طلب الرحمة.

(قوله: وأمَّا لعطف القصة... إلخ) قال الشريف في حواشي «الكشاف»: العطف قد يكون بين المفردات، وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الإعراب، وقد يكون بين الجمل التي لا محل لها، وقد يكون بين قصتين بأن يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخرى مسوقة لمقصود آخر، فيعتبر حينئذٍ التناسب بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيهما.

ونظير ذلك في المفردات ما قيل: إن الواو المتوسطة في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] ليست كالمتقدمة والمتأخرة؛ إذ هي لعطف مجموع الصفتين الآخرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الأوليين المتقابلتين، ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على إحدى السابقتين لم يكن هناك تناسب. انتهى.

(قوله: والجامع) أي: بين القصتين.

وقوله: «والظرف معمول... إلخ» أي: على تقدير التوهم أما على تقدير التقدير، فهو معمول لا ما أو يكن المقدرة، أو لما وقع في الجزاء إن كان من متعلقاته.

(قوله: ذكر بعض المحققين) هو المحشي الكستلي، وحاصله اعتراض على الجواب الثاني، بأن عدم المانع مسلم في عبارة «المفتاح»؛ إذ يصح أن تكون الواو فيها لعطف المجمل على المفصل، وكلمة «إما» لمجرد التأكيد؛ إذ ليست مما وقع في أوائل الكتب حتى يلزم أن تكون من الاقتضاب، أو فصل الخطاب بخلاف ما نحن فيه، وكذلك اعترضه المدقق بأن الأولى الاقتصار على الجواب الأول.

وعبارة السكاكي خطَّأها العلماء بأن الواو إن كانت للتعويض امتنع الجمع، وإن كانت للعطف نافت كلمة «أما» المقتضية الانقطاع، وأنت خبير بأنه يمكن تقرير جواب المحشي بما يندفع عنه الإشكالان، ويفيد صحة عبارة السكاكي.

وحاصله: إن الإيراد مبني على أن الواو للعطف، وكلمة «إما» للاقتضاب أو للفصل، وكل منهما ليس بواجب، فلك أن تجعل الواو للاستئناف أو زائدة، فلا تنافي ما تقتضيه كلمة «أما» من الانقطاع أو تجعل كلمة «أما» للتفصيل، ويقدر لها ما يعطف عليه كأن يقال: «أما الابتداء بالبسملة... إلخ» فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف، وأما أن مبنى علم الشرائع... إلخ، فهو بيان لسبب التأليف، وعلى هذا يقدر ما يناسب في عبارة «المفتاح» نعم يؤخذ من كلام الكستلي توجيه آخر لعبارة «المفتاح»، فتدبر.

(قوله: يؤيده قوله: خلاصة) قال مولانا خالد: لا يحتاج كونه لضبط الإجمال بعد التفصيل إلى هذا التأييد الموهم خلاف المراد، لولا لفظ خلاصة؛ لأنه مذكور في «المفتاح» بعد تفصيل الأصلين في أواخر فن البيان، وفي شرح السيد ـ قُدس سره ـ على هذا الكلام ما نصه هذا ضبط إجمالي لما فصله من مباحث الأصلين، ومثل ذلك يسمى فذلكة عند الحساب. انتهى.

قال الخيالي: «وأساس العقائد... إلخ» اعلم أن قول الشارح: «عقائد الإسلام» وقع في مقابلة قوله: «الأحكام الشرعية»، فكما أن المراد من الأحكام الشرعية جميع مسائل الفقه؛ أعني: الأحكام المقصودة للعمل سواء كانت حقة أو باطلة؛ إذ الفقه اسم للجميع، ومعنى كونها شرعية أنها مأخوذة

من الشرع بحسب اعتقاد الآخذين لها، وإن لم تكن كذلك في نفس الأمر كذلك المراد من عقائد الإسلام الأحكام المقصودة للاعتقاد المنسوبة إلى الإسلام؛ أعني: دين النبي ﷺ صوابًا كانت أو خطأ، فإن مسائل المعتزلة وكل من يدعو في الاعتقاديات ومسائل المجسمة، وكل من كفرناهم بأباطيلهم من علم الكلام، والكل عقائد إسلامية دينية على ما قال في «المواقف» وشرحه، فالمسائل الكلامية هي العقائد الإسلامية التي يكون البحث فيها جاريًا على قانون الإسلام.

قال السيد: والمراد بكون البحث على قانون الإسلام أن تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة، وما تنسب إليهما فيتناول الكل. انتهى.

قال عبد الحكيم: لعل مراده بالأخذ أن يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية، ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده، فلا يرد أنه إذا لم يكن المخطئ مخالفًا للمسائل القطعية لا يصح تكفيره؛ لأن من يكفره يعتقد أنه مخالف للقطعية، وإن لم يكن مخالفًا في اعتقاده، وإلا فأخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح، فإن زيادة الوجود وعينيته، وتركب الجسم من الجواهر الفردة إلى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها. انتهى.

إذا تقرر هذا فاعلم أن قولهم: العقائد يجب أن تستفاد من الشرع؛ ليعتمد بها معناه أن جميع الأحكام المقصودة للاعتقاد حقة أو باطلة يجب لأجل الاعتداد بها دينًا، ولتكون عقائد إسلامية أن تستفاد من الشرع، بمعنى أنها لا تخالف القطعي منه في اعتقاد المستفيد سواء كانت مدلولة للشرع، توقف عليها أو لم يتوقف أم لم تكن مدلولة له، بخلاف ما إذا خالفت القطعي في اعتقاد المستفيد ككثير من مسائل الفلسفة، فإن البحث فيها حسبما يحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية، وإن خالف القطعي من الشرع كمسألة قدم العالم، وأن الواحد لا يصدر عنه الكثرة، وعدم اتصاف الملك بالنزول والصعود، وأن العالم أبدي إلى غير ذلك من المسائل التي يقطع بها في الفلسفة دون الإسلام.

وخلاصته كما أن مسائل الفقه لا تكون شرعية إلا بعد أخذها من الشرع

كذلك العقائد، لا تكون إسلامية دينية إلا من حيث عدم مخالفتها للقواطع من الشريعة، وليس المراد أن الوثوق بالعقائد موقوف على الاستفادة من الشرع، ولولاها كانت غير موثوق بها، فإن هذا يؤدي إلى انسداد باب التشريع، فإن التصديق بحقية الكتاب والسنة فرع دلالة المعجزة، وهي فرع التصديق بأنها فعل الله الموجود القادر المريد العالم المرسل للرسل المصدق لها، فلو كانت هذه المسائل غير موثوق بها، وهناك احتمال أن تكون من مقتضيات الوهم كانت دلالة المعجزة كذلك، فلا يحصل القطع بحقية الكتاب والسنة نعم استفادة هذه المسائل من الشرع تجعلها في غاية الوثوق حيث تطابق عليها العقل والنقل لا أن أصل الوثوق بها من الشرع، فاحتفظ هذا ولا تغتر بما يخالفه مثل قول السيد السند: إن ثمرة علم الكلام إثبات العقائد على الغير لا تحصيلها، وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع؛ ليعتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه. انتهى.

والمراد من الكتاب والسنة: إجزاؤهما؛ إذ هي الأساس لا المجموع، وهذا الإطلاق حقيقي عند الأصوليين كما يطلقان على المجموع، ويدل على هذا لفظ القواعد بصيغة الجمع، واقتصر عليهما؛ لأن الإجماع والقياس يرجعان إليهما كما أشار إليه بقوله: «لأن العقائد يجب... إلخ» إذ الشرع معناه الشارع وهو الله ورسوله، وإن كان معناه من أدلة الشرع كان مشيرًا إلى أن قوله: «الكتاب والسنة» على سبيل التمثيل، وأساسيتهما للعقائد بالمعنى المتقدم لا يتوقف على اعتقاد حقيتهما، بل على تصورهما.

ألا ترى أنك تعتقد كون قدم العالم مثلاً من مسائل الفلسفة المبنية على أصولهم مع عدم اعتقادك بحقية الأصل وما انبنى عليه، وحقية الكتاب والسنة تتوقف على ثبوت الاعتقاد بهذه المسائل كما شرحناه، والله أعلم.

(قوله: لا الاصطلاحي... إلخ) سيأتيك ما يستفاد منه صحة أن يراد من القواعد هذا، وشرح المعنى الاصطلاحي يطلب من حواشي المحشي على «الشمسية».

(قوله: ولا يتوقف إثباتها) أي: اعتقاد ثبوتها على الشرع سواء توقف

الشرع على إثباتها كمسألة وجود الواجب وعلمه وقدرته، أم لم يتوقف كمسألة الكلام والسمع والبصر.

قال في «شرح المقاصد»: تواتر القول بأن الله تعالى متكلم عن الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور، وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مرَّ في السمع والبصر، وهو أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام؛ أعني: الحي العالم القادر نقص واتصاف بأضداد الكلام، وهو على الله تعالى محال. انتهى، وسيأتيك إن شاء الله تحقيقه.

وقوله: «فإن ثبوت أمثال هذه» أي: ثبوتها عند المعتقد، أو المراد منه الإثبات.

وقوله: «يجب أن يؤخذ جميع تلك العقائد» خبر إن، وفيه إظهار في كل الإضمار، وقد علمت معنى الأخذ والاعتداد، وقوله: «وإلا لكانت» أي: في محل المضمن إن لم تؤخذ منهما بأن خالفت القطعي.

وقوله: «العقلية الصرفة» أي: التي لم يكن البحث فيها جاريًا على قانون الإسلام.

وقوله: «والحال أن ثبوت الكتاب... إلخ» أي: اعتقاد حقيقتهما.

وقوله: «ومرسلاً للرسل ومصدقًا لها» أي: إنه تعالى قادر على بعث الرسل، وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأن هذا واقع وكلاهما مما يكفي العقل في ثبوته كما صرح به حجة الإسلام، وبين المسائل الكلامية بقول: «من كون الواجب موجودًا... إلخ» إشارة إلى أن «أل» في قوله: «وهما يتوقفان على المسائل الكلامية» عهدية.

قوله: «نقل عنه، فإن قلت... إلخ» اعلم أن مقصود الخيالي في هذا المقام تحقيق أن في الفقرة الثانية ترقيًا في المدح بشهادة الفاء في قوله: «نفي هذه القرينة... إلخ» إذ هي في الغالب لبيان أن ما بعدها نتيجة ما قبلها.

وحاصله الفقرة الثانية امتازت بمدح الكلام بما له اختصاص به، وكل ما كان كذلك ففيه ترقٍ في المدح بالنسبة إلى الأولى؛ أما الكبرى فظاهرة،

والصغرى قد تضمنت ثلاث نسب عدم دلالة الفقرة الأولى على ما له اختصاص بالكلام، وقد بينه بقوله: لشمول الأولى للكتاب والسنة، وإفادة الثانية ما هو وصف مدح للكلام، وأن ذلك الوصف خاص به، وقد بينهما بقوله: بخلاف الثانية، ولتقدم بيان هذه المقدمة في قوله: «القواعد جمع: قاعدة... إلخ» أتى بالدعوى مفرعة عليه يرشدك إلى هذا ما نقل عنه على قوله بخلاف الثانية؛ لأن القاعدة في اللغة الأساس، فيكون المعنى أساس عقائد الإسلام، وهو لا يشمل غير الكلام. انتهى.

وفيه إشارة إلى أن ما قدمه لإثبات هذه المقدمة؛ أعني: قوله: بخلاف الثانية يتضمن دليلين الأول لبيان النسبة الثانية، وحاصله: إن القواعد في كلامه بالمعنى اللغوي، فتدل الفقرة أن الكلام أساس أساس عقائد الإسلام، ولا شك أنه وصف كمال.

والثاني لبيان النسبة الثالثة، وحاصله: إن أساس العقائد هو الكتاب والسنة، وما يرجع إليهما لا غير، فلا يتناول قولنا: أساس عقائد غيرهما، فيكون أساس أساس عقائد الإسلام غير شامل للكتاب والسنة، فقوله فيما تقدم: «القواعد جمع قاعدة وهي الأساس» إشارة إلى الدليل الأول، وقوله: «وأساس العقائد الإسلامية هو... إلخ» بقضية الحصر إشارة إلى الدليل الثاني.

إذا تقرر هذا فاعلم أن البحث الأول معارضة للدليل الأول، حاصلها: إن دليلكم وإن دلَّ على أن مفاد الفقرة الثانية كون علم الكلام أساس أساس العقائد لكن عندنا قياس استثنائي يدل على عدم صحة أن يكون مفادها ذلك، وأنت تعلم أن مورد المعارضة أولاً، وبالذات إبطال الدعوى وتتعلق بدليلها ثانية وبالعرض، فنظم القياس لو كان علم الكلام أساس... إلخ، كان بعض العقائد أساسًا لنفسه، والثاني باطل لما فيه من الدور، فيبطل أن يكون علم الكلام أساس... إلخ، فلا يصح أن يكون مفادًا للفقرة الثانية، أما الملازمة فلأنه يجب أن يزاد من علم الكلام الذي جعل أساس للكتاب والسنة بعض المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودًا قادرًا... إلخ.

وإنما صحَّ أن يراد منه ذلك لكون هذه العقائد منه، وإرادة البعض من

اسم الكل شائع، ووجب أن يراد منه ذلك لبعض دون بعض آخر من مبادئ هذه المسائل أو مباحث النظر؛ لأنه الموقوف عليه للكتاب والسنة، فمحصله أن هذه المسائل الاعتقادية أساس لجميع العقائد، بمعنى كل واحد واحد لا المجموع؛ إذ كل واحد موقوف على الكتاب والسنة.

ولا شك أن من جميع العقائد تلك العقائد التي جعلت أساسًا؛ لأن العقائد الموقوفة أيضًا من الكلام، وهو اسم للمسائل، فتكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لا بمعنى الاعتقادات؛ أعني: التصديقات بهذه المسائل حتى لا يلزم الدور؛ إذ لا محذور في توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء، فقول الباحث: العقائد من الكلام معناه العقائد التي جعلت أساسًا بعض الكلام، فصحَّ أن تراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام، فتكون بمعنى المسائل الاعتقادية لا بمعنى الاعتقاد، وأنت بهذا قد انكشف لك أن لقوله: العقائد من الكلام حاجة؛ أي: حاجة في بيان الملازمة خلافًا لما توهمه المحشي.

(قوله: وثانيًا أن الكلام أساس... إلخ) معارضة للدليل الثاني، حاصلها: إن دليلكم وإن دلَّ على عدم شمول الفقرة الثانية للكتاب والسنة لكن عندنا قياس من قبيل المساواة يدل على شمولها لهما، ونظمه الكتاب والسنة أساس علم الكلام، وعلم الكلام أساس العقائد، وهذا مستلزم بالذات من غير توقف على صدق مقدمة أجنبية، وبدون حاجة إلى تكرر الحد الوسط الكتاب، والسنة أساس أساس العقائد، فتكون الفقرة الثانية مثل الأولى بيان الصغرى، الكتاب أساس العقائد، والعقائد من الكلام ينتج من قبيل المساواة على النحو المتقدم، الكتاب أساس ما هو من الكلام.

ثم من تقول الشكل الأول، وأساس ما هو من الكلام أساس الكلام، فالكتاب أساس الكلام، أو يقال: من الشكل الأول الكتاب أساس العقائد، وكل ما هو أساس للعقائد أساس للكلام، ضرورة أن العقائد من الكلام ينتج المطلوب، وبيان الكبرى الكلام أساس الكتاب والسنة، وهما أساس العقائد ينتج من قبيل المساواة بناءً على صدق المقدمة الأجنبية؛ أعني: إن أساس

الأساس أساس الكلام أساس العقائد، فقوله: «الكلام أساس العقائد» إشارة إلى الكبرى.

وقوله: «لأن أساس الأساس... إلخ» بيان لصدق المقدمة الموقوف عليه دليلها.

وقوله: «والكتاب أساس... إلخ» إشارة إلى الصغرى.

وقوله: «لأن العقائد من الكلام» يصح أن يكون إشارة لكبرى الدليل الأول في بيان الصغرى، فيكون قوله: «فأساسها أساسه» إشارة لكبرى الدليل الثاني المنضمة إلى نتيجة الدليل الأول صغرى، ويصح أن يكون بيانًا لقوله: «فأساسها أساسه» إذا جعل كبرى للشكل الأول المحذوف صغراه على ما تقدم توضيحه.

وقوله: «فالكتاب أساس... إلخ» بيان لنتيجة القياس.

وقوله: «فالقرينة الثانية... إلخ» إشارة لمقصود المعارضة، وقد انكشف لك من هذا أن قياس المساواة مثل قولك: «أ» مساوٍ لـ«ب»، و«ب» مساوٍ لـ«ج» إن اعتبر بالنسبة لقولك: «أ» مساوٍ لـ«ب» لا يكون منتجًا لذاته، بل يتوقف على صدق المقدمة الأجنبية، كما في المساواة والملزومية والمظروفية، وإن لم تصدق لا ينتج كما في النصفية والضعفية والمباينة والعداوة، وإن اعتبر بالقياس إلى قولك: «أ» مساوٍ لمساوي «ب» كان منتجًا لذاته في جميع مواده، صدقت المقدمة أم لا كما في قولك: «أ» نصف «ب»، و«ب» نصف «ج»، فإنه يستلزم لذاته «أ» نصف نصف «ج» وتقول: «أ» عدو لـ«ب»، و«ب» عدو لـ«ج» ينتج «أ» عدو عدو «ج»، وإن اختلفت عداوتهما، وهو بهذا الاعتبار يكون قياسًا حقيقيًا مندرجًا في تعريفه، ولا يتوقف الإنتاج بالذات على تكرر الحد الوسط.

قال المحقق الرازي في «شرح المطالع»: سبق إلى أوهامهم أن الاستلزام بالذات إنما يكون إذا تكرر الوسط، ولا برهان لهم دال على ذلك، ولا في تعريف القياس ما يشعر به على أنهم إذا أوجبوا تكرار الوسط في الاستلزام بالذات، فما مقالتهم في مقدمتي قياس المساواة بالنسبة إلى قولنا: «أ» مساوٍ

لمساوي «ج» إن زعموا استلزامهما إياه بواسطة، فقد أنكروا بديهة العقل، ومع ذلك يطالبون بواسطة تكرر الوسط، وإن اعترفوا بأن ذلك الاستلزام بالذات، فقد ناقضوا قولهم: كل قياس اقتراني، فهو مركب من مقدمتين مشتركين في حد؛ إذ قياس المساواة عل هذا التقدير من قبيل القياس الاقتراني النهي ببعض تصرف، ولكون إنتاج قياس المساواة بالاعتبار الثاني بديهيًا لم يتعرض الخيالي لبيانه بخلافه بالاعتبار الأول يتوقف على صدق المقدمة، فلذا ذكرها.

قلت: «أولاً الحصر... إلخ» جوابان عن المعارضة الأولى، حاصل الأول منع الملازمة في شرطيتها بمنع بعض ما انبنت عليه؛ أعني: دعوى أن الكتاب لا يتوقف إلا على تلك المسائل الاعتقادية، ذكر بعضهم أن في هذا المنع احتمالين:

أحدهما: أن يقال: لا نسلم الحصر لجواز أن يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب، وهو الظاهر من عبارته، إلا أن الدور حينئذٍ على حياله لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب.

والآخر: أن يقال: لا نُسلم الحصر لجواز أن يكون توقف الكتاب منحصرًا في غير العقائد من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلاً، فحينئذٍ يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى. انتهى، وقرره المحشي بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور.

وحاصله: إن الكتاب وإن كان يتوقف على غير المسائل الاعتقادية كما يتوقف عليها، لكنا نريد من الكلام غير المسائل من مبادئها أو مباحث النظر، فلا دور فيما يكون مفادًا للفقرة الثانية، وإن تحقق بالنسبة لتوقف الكتاب على المسائل، ومثل هذا الجواب أن تمنع الملازمة يمنع أن العقائد الموقوفة على الكتاب من الكلام، حتى تكون بمعنى المسائل لم لا يجوز أن تكون بمعنى الاعتقادات، فيكون حاصله توقف الاعتقادات على ذات المسائل المعتقدة. كذا قيل.

وأنت خبير بأن الخيالي لم يتعرض لهذا لعدم تمامه؛ إذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية، من حيث تعلق الاعتقاد بها لا من حيث

ذاتها، فلو توقفت الاعتقادات عليهما لزم الدور ما لم يلاحظ المغايرة من حيث الاعتداد وعدمه، وحينئذٍ يرجع إلى الجواب الثاني.

وحاصله: إن أردتم بقولكم: «لو كان علم الكلام أساس أساس... إلخ» أنه يلزم أن يكون الشيء أساسًا لنفسه من جهة واحدة، فالملازمة ممنوعة، وما ذكرتم في بيانها غير تام التقريب كما لا يخفى، فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساسًا لها من حيث اعتدادها، وإن أردتم مطلقًا منعنا بطلان التالي قولكم: «يلزم الدور».

قلنا: إنما يكون عند اتحاد جهة التوقف، فهذا الجواب دائر بين منع استلزام دليل الملازمة إياها، ومنع بطلان التالي.

وما قيل: إن هذا الجواب منع لأصل الملازمة، والجواب السابق منع لدليلها، ولذا قدَّمه، ففيه أن التسليم المذكور يأبى عن هذا التوجيه؛ إذ بعد تسليم دليل الملازمة كيف يصح منعها، والمنع إنما هو طلب الدليل.

لا يقال: قولكم: العقائد من حيث اعتدادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لا يفيد، فإن الكتاب والسنة لا يصح توقفهما على العقائد الغير المعتد بها حاشا وكلا، فوجب توقفهما على المعتد بها، ولزم المحذور؛ لأنا نقول: قد علمت فيما تلونا عليك صدر المبحث أن ليس المراد من الاعتداد الوثوق بل عدم مخالفة العقائد للقواطع، وأن الاعتداد بهذا المعنى لا يتوقف على التصديق بحقية الكتاب والسنة، فعلى تقدير أن يكون الموقوف عليه المسائل المعتد بها لا محذور؛ إذ يستفاد الاعتداد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بحقيتهما، ثم يستفاد التصديق بحقيتهما من تلك المسائل المعتد بها، تأمل.

(قوله: وثانيًا أن المتبادر... إلخ) جعله المحشي فيما سيأتي منعًا لكبرى المعارضة؛ أعني: قولنا: الكلام أساس العقائد؛ إذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب، فلا يكون الكلام أساس العقائد؛ إذ المتبادر من أساس الشيء ما يكون أساسًا له بلا واسطة.

وفيه: إن المدعي كون الكلام أساسًا للعقائد في نفس الأمر بناءً على

الدليل السابق، فلا وجه لمنع الأساسية في نفس الأمر مستندًا بعدم التبادر، وأيضًا لا وجه لاختصاص المنع حينئذٍ بالكبرى؛ إذ أساسية الكتاب للكلام إنما هو بواسطة أساسيته للعقائد على ما ينطق به دليل الصغرى.

لا يقال بمنع من إرجاع هذا المنع للصغرى اتحاده حينئذٍ بالمنع المذكور عقيبه؛ أعني: قوله: «وإن سلم فأساس الفن... إلخ» كما لا يخفى؛ لأنا نقول: مورد المتعين حينئذٍ وإن كان واحدًا، وهو الصغرى في بادئ الأمر، وكبرى دليلها في التحقيق، إلا أن مستند الأول عدم تبادر الأساس بالواسطة من أساس الشيء، ومستند الثاني أن أساس الفن في نفس الأمر ما يكون أساسًا لجميعه لا بعضه، وجعله بعضهم منعًا للصغرى على أن المراد من الذات ما يقابل الاعتداد، وتوجيهه لا نسلم أن الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر... إلخ؟! والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات.

وفيه: إن المدعي أيضًا الأساسية في نفس الأمر، فلا وجه لمنعها بسند عدم التبادر وأنه خلاف المتبادر؛ إذ الذات حينئذٍ مقابل الاعتداد المعتبر قيدًا للمؤسس، فتكون الذات قيدًا للمؤسس، وقد جعلت قيدًا للأساس، فالوجه جعل هذا المنع متوجهًا إلى تقريب دليل المعارضة؛ أي: لا نسلم أن دليلكم يستلزم شمول الفقرة الثانية للكتاب؛ إذ المتبادر من الأساسين في الفقرة الثانية ما يكون أساسًا بلا واسطة، وكون الكتاب أساس أساس العقائد إنما هو بالواسطة؛ أعني: إن في نسبة كل من الأساسين إلى ما نسب إليه واسطة.

(قوله: وإن سلم فأساس الفن... إلخ) منع لصغرى المعارضة بمنع كبرى دليلها؛ أي: سلمنا أن المتبادر لا يمنع تقريب الدليل، لكن قولكم: «الكتاب أساس... إلخ» ممنوع؛ لأنه مبني على أن أساس العقائد أساس الكلام، أو أن أساس ما هو من الكلام أساس له على اختلاف التوجيهين، وهذا في حيز المنع؛ إذ أساس الفن ما يتوقف إلى آخر ما أوضحه المحشي، واعترضه بعض الأفاضل بأن الأساس بمعنى المبني والموقوف عليه، ولا شك أن المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل.

وأجاب عنه بعضهم بأن في الكل أمرين الهيئة الاجتماعية، وهي التي

يتوقف عروضها للآحاد على الجزء، فلا معنى لتوقف الكل على الجزء إلا توقف تلك الهيئة، والأمر الثاني الآحاد مع قطع النظر عن الهيئة، وهي لا تتوقف على الجزء؛ لأن ذلك الجزء بعض الآحاد، فيتوقف الشيء على نفسه، فالمنع مبني على اعتبار الكلام اسمًا لمعروض الهيئة مع قطع النظر عنهما، فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساسًا له، ولما كان الظاهر اعتبار الهيئة في مسمى الكلام سلمه، وانتقل إلى منع آخر. انتهى.

وفيه: إن الهيئة الاجتماعية ليست من الأمور الموجودة حتى يتوقف عروضها للآحاد على الجزء، بل من الأمور الاعتبارية كما صرح به غير واحد، والموقوف على الجزء هو المجموع بمعنى جميع الآحاد؛ بحيث لا يشذ عنها شيء، بأن لوحظت الآحاد بأسرها دفعة من غير اعتبار الهيئة، ولا شبهة في توقفه على الجزء.

ألا ترى الأعداد مثل العشرة متوقفة على جزئيها مثل الثلاثة، وقد صرحوا بأنها اسم للوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية، والآحاد التي يمتنع توقفها على الجزء لما ذكره هي الملحوظة واحدًا واحدًا، ويعبر عنها بالكل الإفرادي، فقد اشتبه عليه أحد الاعتبارين بالآخر.

قال المحقق الدواني في رسالة «إثبات الواجب»: الآحاد قد تلاحظ واحدًا واحدًا، وقد تلاحظ بأسرها دفعة.

والأول: إن كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها، وإن كان بملاحظة واحدة بأمر إجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل، فهو معنى الكل الإفرادي.

والثاني: هو معنى الكل المجموعي، ولا حاجة في ذلك إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية فافهم ذلك. انتهى.

فالمناسب تسليم الاعتراض، ويقال: لهذا سلمه الخيالي، وانتقل إلى منع آخر.

(قوله: وإن سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد... إلخ) قرره المحشي بما حاصله أن المقدمتين بعد تسليمهما لا يستلزمان كون الكتاب أساس اساس

العقائد؛ إذ لا يقال للشيء: «أساس الأساس» إلا حيث اتحدت جهة الأساسية، والكتاب أساس للكلام من حيث اعتداد الكلام ضرورة أنه إنما كان أساسًا له من حيث أساسيته للعقائد، وهي باعتبار الاعتداد، والكلام أساس العقائد من حيث ذاته، ضرورة أنه إنما كان أساسًا لها من حيث أساسية ذات العقائد للكتاب الذي هو أساس العقائد، فيكون ذات الكلام أساسًا للكتاب، فيكون من حيث ذاته أساسًا للعقائد، فلم يكن الكتاب أساسًا لأساس العقائد؛ أعني: الكلام من حيث هو؛ أي: أساس العقائد أساس لها؛ إذ الكتاب أساس للكلام من حيث اعتداده، والكلام إنما كان أساسًا للعقائد من حيث ذاته.

وهذا بخلاف جعل الكلام أساس أساس العقائد، فإنه باعتبار ذاته أساس للكتاب، وهو باعتبار ذاته أساسه للعقائد، فكان أساسًا لأساس العقائد من حيث هو أساس لها، فقوله: فأساس الكتاب هو ذات العقائد؛ أي: فيكون ذات الكلام أساسًا للكتاب، فيكون باعتبار ذاته أساسًا للعقائد.

وقوله: «والكتاب إنما هو... إلخ» أي: فيكون الكتاب أساسًا للكلام من حيث اعتداده، واعترضه المحشي تبعًا للمدقق بما حاصله: إن اتحاد جهة الأساسية لا يحتاج إليه في الحكم بكون الشيء أساسِ الأساس؛ إذ مدار كون الشيء أساسًا لآخر، أنه موقوف عليه له من أي جهة كانت سواء باعتبار ذاته أو صفته، فيكفي في كون الكتاب أساس الكلام أن يكون الكلام متوقفًا عليه باعتبار صفته، كما أنه يكفي في كون الكلام أساس العقائد أن تكون متوقفة عليه باعتبار ذاته، وهذا كما في قولك: زيد عدو عدو بكر أو مباين مباينة، فإنه صحيح، وإن اختلفت جهة العداوة والمباينة وأسبابهما.

نعم لا بد من اتحاد الجهة في الانتقال من الحكم بكون الشيء أساس أساس لشيء إلى الحكم بكون الأول أساس الآخر؛ إذ لو قلنا: زيد أساس لعمرو من حيث علمه، وعمرو من حيث ذاته أساس لبكر لا يلزم منه أن يكون زيد أساسًا لبكر بوجه من الوجوه، وهذا مع وضوحه حاول بعضهم دفعه بما حاصله أن الكتاب حيث كان أساسًا للكلام من حيث اعتداده، والكلام من حيث ذاته أساس العقائد.

فحاصل القياس من الشكل الأول الكتاب أساس اعتداد الكلام، وذات الكلام أساس العقائد، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلا يكون الكتاب أساسًا لأساسها؛ لأن الكلام من حيث ذاته أساس العقائد، والكتاب لا يكون أساسًا للكلام باعتبار تقييد الكلام بهذه الحيثية؛ أعني: حيثية ذاته بل من حيث اعتداده، فحاصل قوله: فلا يكون أساسًا لأساسها من حيث هو أساس أن الحد الأوسط غير مكرر في الحقيقة؛ لأنه في كل من المقدمتين مقيد بقيد غير ما قيد به في الأخرى، فاندفع البحث. انتهى.

وأنت خبير بأن هذا القياس ليس من الشكل الأول في شيء بل من قياس المساواة، فإذا أخذ بالنسبة إلى قولنا: «الكتاب أساس أساس العقائد» كما هو المقصود كان منتجًا له بداهة، ولو قيد الكلام في المقدمتين بألف قيد، وقد علمت مما نقلناه عن القطب أن اشتراط تكرر الحد الوسط في الإنتاج بالذات مما قام الدليل على بطلانه، وإذا أخذ بالقياس إلى قولنا: «الكتاب أساس العقائد» لم ينتجه لا من حيث عدم تكرر الحد الوسط بل من جهة عدم صدق المقدمة التي يتوقف عليها الإنتاج حينئذٍ؛ أعني: أن أساس الأساس أساس.

ألا ترى إلى قولك: زيد مباين لعمرو من حيث صفته، وعمرو من حيث ذاته مباين لبكر، فإنه ينتج بالذات زيد مباين مباين بكر، وإن اختلفت جهة المباينة، فكذا قولك: «الكتاب أساس الكلام» من حيث اعتداده، والكلام من حيث ذاته أساس العقائد يستلزم الكتاب أساس أساس العقائد، ولا إنتاج إذا أخذ بالقياس إلى زيد مباين لبكر؛ لأن مباين المباين لشيء لا يلزم أن يكون مباينًا لذلك الشيء، وبالنسبة إلى قولك: «الكتاب أساسها العقائد»؛ لأن أساس الأساس لشيء لا يلزم أن يكون أساسًا لذلك الشيء.

وإذا أردت بعد هذا الصواب في تقرير كلام الخيالي، فاعلم أن ليس غرضه من المنع الأخير منع التقريب؛ إذ هذا حاصل المنع الأول كما أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الأخرى، وهي الكبرى؛ أعني: قولنا الكلام أساس العقائد، وحاصله أن دليل هذه المقدمة من قبيل المساواة الموقوف إنتاجه على

صدق قولنا: «أساس الأساس أساس» لكن هذه المقدمة ليست واجبة الصدق؛ لتخلفها في بعض المواد.

ألا ترى إلى هذه المادة التي معنا، نقول: الكتاب أساس الكلام، والكلام أساس العقائد، ولا يستلزم الكتاب أساس العقائد، فإن الكتاب أساس للكلام من حيث اعتداده، والكتاب من حيث ذاته أساس العقائد، فلا يكون الكتاب أساسًا للكلام من الجهة التي كان الكلام باعتبارها أساسًا للعقائد، حتى يلزم أن يكون الكتاب أساسًا للعقائد، ولما كانت الصغرى غير مبنية على هذه المقدمة كما علمت لم يتعرض لهذا المنع فيها، فاحفظ هذا فإنه مما غاب عن الناظرين، وحق لنا القول بأنا أطنبنا الكلام؛ ليتضح المرام، ولئلا تستتر الشمس خلف الغمام، والله أعلم.

(قوله: إبطال للتوجيه... إلخ) هذا باعتبار المقصود من المعارضة بالعرض، وليس مراده أن البحث الأول من قبيل النقض الإجمالي، فإنه خلاف المتبادر؛ إذ مورد النقض الدليل، وعبارة البحث ظاهرة في التوجه للدعوى.

وقوله: «بأنه مستلزم» أي: كون الكلام أساس... إلخ.

وقوله: «جميع العقائد» أي: المتعلقة بذات الله ورسوله لا جميع المسائل الكلامية؛ إذ الجواب الآتي بمنع الحصر لا يدفع الاعتراض حينئذٍ.

وقوله: «على ما ذكرتم» أي: حيث قلتم: وأساس العقائد الإسلامية الكتاب... إلخ؛ إذ لامه للاستغراق.

وقوله: «تلك المسائل» الإشارة خصوص المسائل التي توقف عليها الكتاب، وهي بعض جميع العقائد، ولذا قال: «فيلزم... إلخ» وبيان اللزوم أن يقال: هذه المسائل أساس الكتاب، والكتاب أساس جميع العقائد.

وقوله: «فيلزم أساسية الشيء لنفسه» أي: بجعل نتيجة هذا القياس صغرى لقولك: «وأساس جميع العقائد أساس هذه المسائل» إذ المراد من الجميع كل واحدة واحدة.

وقوله: «ولا يخفى» علمت ما فيه.

وقوله: «اللهم... إلخ» إشارة إلى ضعفه؛ إذ الفرق بين الاعتبارين إنما

هو في العبارة؛ إذ لم يلزم أن يكون الكلام من حيث مجموعه أساسًا لنفسه كذلك بل من حيث بعضه، وهو لا يكون محذورًا إلا حيث يتحد البعض، فرجع إلى اعتبار أساسية العقائد لنفسها.

وقوله: «وذلك؛ لأن العقائد من الكلام... إلخ» لا يخفى عليك تقرير هذه العبارة بعد ملاحظة ما قررناه في نظيرها السابق، ولقد ارتبك هنا بعض الناظرين، فأتى بما ينبغي الالتفات إليه.

(قوله: منع لإفادة القرينة... إلخ) لعله يريد من المنع مطلق الخدش؛ إذ هو بعض معانيه، ويكون هذا بيانًا لمقصود المعارضة الثانية، فتأمل.

(قوله: في اشتمالها الكتاب) قال الشيخ خالد: الأولى في شمولها من شملهم الأمر شملاً وشمولاً عمهم من حد علم ونصرًا، فإن الاشتمال لا يتعدى بنفسه بل بالياء أو على، ومعناه: التستر على الأول، والإحاطة على الثاني.

وقوله: «مبادئ تلك المسائل» أعني: مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض، والتحقيق أنها من علم الكلام لا من مبادئه، وكذا مباحث النظر، فقوله: «مبادئ تلك المسائل» أي: المبادئ منها.

وقوله: «أو مباحث النظر» أو مانعة خلو.

وقوله: «فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه» بل اللازم كون مبادئ المسائل الاعتقادية، أو مباحث النظر أساسًا لجميع العقائد، ولا محذور فيه، فيقال في إثباته الكلام: المراد به المبادئ، أو مباحث النظر أساس الكتاب، والكتاب أساس جميع العقائد.

وقوله: «محكم» بل ترجيح للأدنى في التوقف عليه على الأقوى في ذلك.

وقوله: «يستلزم أن يكون المنطق... إلخ» وهذا وإن أمكن التزامه في ذاته لكن لا يناسب التزامه هنا؛ إذ غرض المانع تحقيق أن في الفقرة الثانية ترقيًا في المدح بدلالتها على ما له اختصاص بالممدوح.

(قوله: على أن في توقف... إلخ) هذا مع كونه كلامًا على السند الأخص غير تام؛ إذ من مباحث النظر كونه واجبًا، وأنه يفيد العلم، ولولا التصديق بهذين لما حصل التصديق بالمسائل التي يتوقف عليها الكتاب، نعم

هو لا يتوقف على جميع مباحث النظر؛ إذ من مباحثه أن العلم بوجه دلالة الدليل عين العلم بالمدلول أم لا، وأن النظر الفاسد لا يولد الجهل، وأن ترتب العلم عليه عقلي أو غيره.

(قوله: ولا استحالة فيه) قيل: لا يخفى أن الكلام ليس في الحالية وعدمها بل في الفائدة، ومعلوم أنه لا فائدة في الحكم بأن صفة الشيء تتوقف على ذلك الشيء. انتهى.

وأنت خبير بأن المقصود الامتداح بأن الكلام أساس الكتاب والسنة لا أنه أساس العقائد، فتدبر.

(قوله: قال الفاضل المحشي) هو كمال الدين.

وقوله: **(الموجه)** أي: موجه كون الكلام أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساسًا لنفسه.

(قوله: وإلا لزم أن يكون المنطق... إلخ) لا يخفى أنه لا بعد في التزام هذه اللوازم جميعًا؛ إذ لا محذور في شيء منها.

وقوله: «لأنه يتوقف بعض مسائله عليها» أي: العلوم العربية، والمراد من هذا البعض المسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة.

(قوله: بل كونهما مبني لها أولاً وبالذات) لفظ «مبني» خبر السكون من حيث كونه ناقصًا، ولفظ «أولاً» وبالذات بتقدير حاصل خبر السكون أيضًا من حيث الابتدائية، وقوله: «بخلاف الثانية» حال من المستتر في شاملة.

(قوله: وكون الكلام أساسًا... إلخ) لا يقال: فحينئذٍ تدل الفقرة الأولى على أن الكلام مبني للكتاب والسنة، فلا تمتاز الثانية بالدلالة على ما له اختصاص بالممدوح؛ لأنا نقول: كونه مبني لهما واضح من الثانية دون الأولى؛ لأنه من لوازم مفهومها، وليس مقصودًا من حاق اللفظ فيهما كما في الثانية.

(قوله: قال الفاضل المدقق... إلخ) معارضة تقديرية لدليل شمول الأولى للكتاب، والسنة الذي جعل بيانًا للنسبة الأولى من النسب الثلاث التي تضمنها صغرى دليل دعوى الترقي كما تقدم، وحاصلها: إن الفقرة الأولى

ليست شاملة لهذا ضرورة لاشتمال الكلام على ضمير الفصل الدال على قصر المسند إليه على المسند، فيكون مبني علم الشرائع مختصًا بعلم التوحيد، وهذا الحصر وإن لم يكن تحقيقيًا فهو ادعائي؛ لغرض تعظيم شأن علم الكلام ببيان ما يكون باعثًا على التأليف، وحيث إن الفقرة الأولى لا تشمل غير الكلام، فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور.

وإنما قال: «بالوجه المذكور» لإمكان بيان الترقي بوجه آخر، مثل أن الأولى أفادت أن الكلام مبنى الأحكام الفقهية، والثانية أنه مبنى الاعتقادات التي هي أصولها.

وأجاب المحشي عن المعارضة بما حاصله: لا نسلم أن الضمير ضمير فصل لم لا يجوز أن يكون ضميرًا منفصلاً مبتدأ خبره ما بعده سلمنا، لكن لا نسلم دلالة ضمير الفصل على الحصر بل على تقوية الإسناد سلمنا، لكن لا نسلم دلالته على حصر المسند إليه بل العكس، ولئن سلمنا دلالته على حصر المسند إليه في المسند بمعونة مقام المدح بما يكون باعثًا على التأليف، لا نسلم دلالته على حصر مبنى علم الشرائع في علم التوحيد؛ لتوقفه على ملاحظة قوله: هو علم خبرًا عن كل واحد من المذكور قبله، وهو إنما يجب لو تقدم على العطف، وحيث تأخر فلمَ لا يجوز أن يكون باعتبار مجموع ما قبله.

ولا يشكل عليه إفراد الضمير؛ لأنه باعتبار المذكور، فيدل على أنه مبنى علم الشرائع، وأساس أساس العقائد مجموعها خاص بعلم التوحيد، وهو قصر حقيقي لا ادعائي، ولا ينافي أن مبنى علم الشرائع يتناول الكتاب هذا ما ذكره.

ولك أن تقول: سلمنا ارتباط الضمير بكل مما قبله لكن لا نسلم دلالته على عدم شمول الفقرة الأولى الكتاب والسنة؛ إذ المدعي شمولها إياهما في نفس الأمر؛ إذ علم الشرائع كما ينبني على التوحيد ينبني عليهما، والحصر المستفاد حيث إنه ادعائي إنما يقضي بعدم الشمول بحسب الادعاء، فقولكم: فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور إن كان معناه لا يناسب تلك الملاحظة من مدعي الحصر؛ أعني: الشارح سلمناه ولا ندعيه، وإن كان معناه لا تناسب من غير مدعي الحصر فممنوع.

(قال الخيالي: ويمكن أن يقال... إلخ) فيه إشارة إلى ضعفه؛ إذ هو مبني على خلاف مختار الشارح من أن مباحث النظر والدليل من المبادئ، وليست جزء من علم الكلام كما صرح به في «شرح المقاصد».

وفيه: فإن قيل: لا يجوز أن يكون للكلام مبادئ تفتقر إلى البيان، وتثبت بالبرهان؛ لأن مبادئ العلم إنما تتبين في علم أعلى منه، وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام، بل الكل جزئي بالنسبة إليه ومتوقف بالآخرة عليه، فمبادئه لا تكون إلا بينة بنفسها.

قلنا: ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علمًا أعلى، ولا أن يكون علمًا شرعيًا للإطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية، ويبين فيها بعض مبادئه، وذكر الشيخ أن مبادئ العلم إن لم تكن بينة بنفسها بينت في علم أعلى كقولنا: الجسم مؤلف من الهيولي والصورة، فإنه من مبادئ الطبيعي، ومن مسائل الفلسفة الأولى أو في علم أدنى كامتناع الجزء الذي لا يتجزئ، فإنه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الإلهي لإثبات الهيولي والصورة. انتهى.

ووافقه السيد في «شرح المختصر» قال: والحق أن إثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج إلى دلائل وتعريفات معينة، والعلم بكونها موصلة إلى المقصود لا يحصل إلا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها، فهي محتاج إليها لتلك العلوم، وليست جزء منها بل هي علم على حيالها، وإنما سميت مبادئ كلامية؛ لكون علم الكلام رئيس العلوم الشرعية ومقدمًا عليها، فانتسبت إليه هذه القاعدة المحتاج إليها، وقيل: مبادئ كلامية، ونقل عنه في حواشي ذاك الشرح.

لا يقال: فعلى هذا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الكلام والإلهي؛ لأنه يبين مبادئ كثيرة لهما لا يبين مثلها في الأدنى كما لا يخفى؛ لأنا نقول لا نبين مبادئهما أصلاً بل تبين ما يعرض مبادئهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة إلى مقاصدها، ومثله يستحق أن يسمى وسيلة وآلة. انتهى.

وفي كلام حجة الإسلام: ليست مباحث الحمد والبرهان من جملة علم

الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً، وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه. انتهى.

وذهب العضد وجمهور المتأخرين إلى أنها جزء من علم الكلام، ووافقهم السيد في «شرح المواقف» حيث قال: إن علماء الإسلام قد دونوا الإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عليها من مباحث النبوة، والمعاد علمًا يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد، والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد، سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صدرها، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا، فجاء علمًا مستغنيًا في نفسه عما عداه ليس له مبادئ في علم آخر، بل مبادئه إما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية أو مبينة فيه، فتلك المبادئ مسائل له من هذه الحيثية، ومبادئ لمسائل أُخر منه لا تتوقف تلك المبادئ عليها؛ لئلا يلزم الدور.

ومما قررناه تبين أن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر، والدليل مسائل كلامية، وتجويز أن تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي، وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترئ عليه إلا فلسفي أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة، وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية مما لا يفوه به محصل. انتهى.

وهو تشنيع على السعد، وحاصله: إن علماء الشرع أرادوا أن يكون لهم علم شرعي يكون أعلى العلوم الشرعية ورئيسها وكليًا بالنسبة إليها، بحيث يتكفل بإثبات العقائد الدينية على الوجه الحق، وتكون بقية العلوم الشرعية متفرعة عليه، وجزئية بالقياس إليه، فوضعوا علم الكلام، وجعلوا موضوعه العلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا، وقسموا المعلوم إلى الموجود والمعدوم، والموجود إلى قديم وحادث، والحادث إلى جوهر وعرض، والعرض إلى ما تشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والكلام،

وإلى ما يستغنى عنها كاللون والطعم والجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد.

ثم بحثوا عن هذه المعلومات بما هو عقيدة دينية، أو وسيلة إليها حتى انتهى بهم تصرف العقل، فعزلوا أنفسهم وتلقوا عن النبي ﷺ بعد دلالة العقل على صدقه ما يقوله في الله واليوم الآخر، مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضي باستحالته ككون الطاعة سببًا للسعادة في الآخرة، والمعاصي سببًا للشقاوة فيها، فالمتكلم يبتدئ نظره في أعم الأشياء أولاً، وهو المعلوم.

ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه، فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول، فالمفسر قد أخذ من جملة ما نظر فيه المتكلم واحدًا خاصًا، وهو الكتاب فنظر في تفسيره، والمحدث واحدًا خاصًا وهو السنة، فنظر في طرق ثبوتها، والفقيه واحدًا خاصًا وهو فعل المكلف، فنظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة، والأصولي واحدًا خاصًا، وهو قول الرسول الذي دلّ المتكلم على صدقه، فنظر في وجه دلالة على الأحكام، ولا يجاوز نظره قول الرسول ﷺ وفعله، فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله، والإجماع يثبت بقوله.

وقوله: إنما يثبت صدقه، وكونه حجة في علم الكلام، فكأن الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فكان كليًا، وهي جزئية بالإضافة إليه، وكان أعلى منها؛ إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات، ولم يرضوا أن يكونوا في علمهم هذا محتاجين إلى علم آخر أصلاً، وإن رضوا به في بعض علومهم كالأصول بالقياس إلى العربية والفقه في قسمة التركة، ومسائل الوصية إلى علم الحساب، وإن لم يكن من أوضاعهم، فجعلوا من هذا العلم مباحث النظر، والدليل من حيث المادة والصورة حسبما يقتضيه عموم موضوعه وشمول حيثية هذا الموضوع، ولم يكونوا في بحثهم عن النظر والدليل عالة على الفلاسفة في علمهم المسمى بالمنطق، فإن لهم مسائل كثيرة تخالف المسائل المنطقية، وكذا اصطلاحاتهم في تلك المباحث تخالف كثيرًا من اصطلاحات المناطقة.

قال الغزالي في كتاب «التهافت»: المنطق ليس مخصوصًا بالفلاسفة، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر، فغيروا عبارته إلى

المنطق تهويلاً، وقد نسميه كتاب الجدل، وقد نسميه مدارك العقول، فإذا سمع المتكابس والمستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة، ونحن لدفع هذا الخيال نرى أن نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين، ونصبها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظًا لفظًا، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم؛ أعني: بعباراتهم في المنطق. انتهى.

فتجويز السعد تجويزًا وقوعيًا أن تكون مبادئ أعلى العلوم؛ أعني: مباحث النظر والدليل مبينة في علم غير شرعي، وهو المنطق هو كما قال السيد: إذ مباحث النظر والدليل على ما علمت غير المنطق، واشتراكها معه في البعض لا يستلزم اتحادها كما صرح به عبد الحكيم على «المواقف» فلا يصح أن تكون مبينة في علم المنطق، وليس هناك علم آخر تبين فيه، وحيث بينت في علم الكلام؛ إذ ليس بينة في ذاتها فهي من مسائله، وتشبيهها بما يحتاج إليه الأصول من مباحث العربية غير صحيح؛ إذ هذه المبادئ لها علم يصح أن تحال عليه.

وبتقرير كلام السيد بهذا يندفع عنه ما أورده المحشي في حواشيه عليه، وينجلي لك وجه قول الخيالي: على ما هو المختار بالنسبة إلى مباحث النظر، والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالنسبة إلى مادتهما ما علمت من أن موضوع الكلام المعلوم، وقد بحث في هذا العلم عن جميع أقسامه، ومادة النظر والدليل لا تخرج عنها، وهذا هو المختار.

قيل: موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله، وظاهر أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام العلوم، وبالجملة: فهذا الخلاف مثله في أن المنطق آلة لعلم الحكمة ليس منها بناءً على أنها ما يبحث فيه عن أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة، والمبحوث عنه في المنطق ليس من الأعيان، بل من المعقولات الثانية أو هو جزء منها بناءً على أنها ما يبحث فيه عن الموجودات... إلخ، وهو التحقيق ليتناول مباحث الإلهي، والله أعلم.

(قوله: الأدلة التفصيلية) خصها؛ لأنها التي تتوقف على مباحث النظر

والدليل؛ إذ الدليل التفصيلي مثل قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، والإجمالي هو التغير، وفي الاستثناء الشرطية والاستثنائية والإجمالي نفس المستثنى، والإجمالي والتفصيلي في النقلية معروفان، وأمَّا عند الأصوليين فهو مفردًا بدأ كما هو المشهور. قاله الشيخ خالد.

والظاهر أن المراد من الأدلة الإجمالية هي كليات الأدلة المبحوث عنها في المنطق مثل الشكل الأول والضرب الأول مثلاً، ومن التفصيلية الجزئيات المندرجة تحتها، فيكون على قياس الإجمالية والتفصيلية في الدلائل النقلية، ويرشد إليه قول المحشي: «وهي الأدلة العقلية... إلخ» وخصَّها بالذكر؛ لأنها التي لها اختصاص بالعقائد، فأضيفت إليها بخلاف الإجمالية، وأساسية الأدلة العقائد باعتبار ذاتها.

وقوله: «وصحتها... إلخ» أي: مادة وصورة.

وقوله: «المتأخرون» أي: جمهورهم على ما علمت.

(قوله: قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الجنيدي.

(قوله: وفيه أنه إنما يفيد... إلخ) حاصله: إن هذا التوجيه يفيد مدح خصوص كلام المتأخرين؛ لأنهم الذين يجعلون مباحث النظر جزء من علم الكلام، والمقصود مدح الكلام مطلقًا بل الأنسب مدح كلام القدماء.

قال المصنف: منهم فيكون المختصر فيه، وأنت خبير بأن هذا يدل على أن مما افترق به الكلامان جزئية مباحث النظر وعدمها وليس كذلك، فإن الجمهور على أنها جزء من الكلامين، وبعضهم على أنها من المبادئ بالنسبة لهما، يرشد إلى هذا أن المتقدمين جعلوا موضوع الكلام الموجود من حيث هو، فاعترضهم صاحب «المواقف» بأنه قد يبحث في علم الكلام عن أحوال ما لا يعتبر وجوده، وإن كان موجودًا كمباحث النظر والدليل، وعن أحوال ما لا وجود له أصلاً كالمعدوم والحال.

وأجاب السعد بأنا لا نسلم كون مباحث النظر منه بل من مبادئه وبحث المعدوم، والحال من لواحق مسألة الوجود، وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما تقدم بسطه، فلولا أنها جزء من الكلام على رأي المتقدمين ما

ساغ للعضد والسيد ذلك، وإنما الفارق بين الكلامين على ما يأتي أن القدماء اقتصروا في كلامهم على الرد على من خالفهم من الفرق الإسلامية، ولم يتعرضوا لإبطال مذاهب الفلاسفة، والمتأخرون حاولوا ذلك، فاضطروا لخلط كثير من مسائلهم المنافية للعقائد الإسلامية بالكلام.

ثم لا نسلم أن المصنف من المتقدمين؛ إذ قد عدَّ الغزالي من المتأخرين، وهو سابق على المصنف، كيف وقد تعرض المصنف للرد على بعض الفرق الغير الإسلامية كالسوفسطائية، وأي ضرر في جعل هذه الفقرة لمدح كلام المتأخرين بعد أن امتدح الكلام مطلقًا بالفقرة الأولى؟!

وليت شعري ما هو الأمر الذي يمتاز به كلام المتقدمين ليمتدح به، والمتأخرون قد ردوا على كل من يخالف أهل الإسلام من أصحاب البدع والضلال خصوصًا الفلاسفة الصائرين إلى ما قادته أوهامهم من الخيال، فإنهم تتبعوا جملة أقاويلهم، وأحاطوا بكل ما يرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبقَ من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية، فقاموا بالرد على ما خالفوا فيه الشرائع بإيرادات كافية بل زادوا عليه، وتعرضوا لكل ما زلَّت فيه أقدامهم، أو طغت أقلامهم خالف الشرع أو لم يخالفه، فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة، وحصن حصين لا تنالها أيدي الشبهة والارتياب- شكر الله تعالى مساعيهم- وحقق آمالهم ومباغيهم.

(قوله: وأنه يلزم أن يكون... إلخ) إن كان محصله كما يعلم بالرجوع إلى كلامه أن هذا التوجيه يستلزم أن يكون المنطق الذي هو أدنى العلوم الفلسفية أشرف العلوم الإسلامية؛ لأن الكلام ما كان كذلك إلا لكونه أساس أدلة العقائد، فإذا كان سبب كونه أساسًا هو اشتماله على مباحث النظر، والدليل كان المنطق أساس عقائد الإسلام، فيكون أشرف العلوم الإسلامية.

ففيه: إنا لا نسلم أن الكلام ما كان أشرف إلا لذلك بل لكونه جمع جبات شرف العلوم؛ أعني: شرف الموضوع حيث تناول البحث عن ذات وصفاته والرسل ـ عليهم السلام ـ وحيث كان لعموم موضوعه أعلى العلوم الشرعية كليًّا، وشرف المسائل؛ إذ هي العقائد الإسلامية، وشرف حججه؛ إذ

هي في غاية الوثوق لتطابق العقل والنقل عليها، وشرف الغاية؛ إذ هي الفوز بالسعادة الأخروية.

وإن كان محصله أن هذا التوجيه يجعل الفقرة الثانية متناولة للمنطق بل لعلم الأصول؛ إذ مباحث النظر جزء منه على رأي ابن الحاجب بل لعلم العربية؛ إذ بعض أدلة العقائد يتوقف إفادتها عليه، فلا يكون في الفقرة الثانية ترقٍ في المدح، ففيه: إنا لا ندعيه على هذا التوجيه كما لا يخفى.

(قوله: وأيضًا المبين... إلخ) محصله أن هذا التوجيه يدل على أن سبب أشرفية علم الكلام هو اشتماله على مباحث النظر، وهي لم يتعرض فيها إلا للبحث عن عوارض مبادئ النظر من الإيصال إلى المجهول، وهذا لا يستوجب أشرفيته بل المستوجب له البحث عن ذاته المبادئ للنظر، كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف في «الحواشي العضدية»، ونقلنا عبارته فيما سبق، فكان المناسب توجيه الأشرفية بأن علم الكلام بين فيه ذات مبادئ النظر كما بين عوارضه.

وفيه: إن ليس المراد بمباحث النظر علم المنطق حتى تكون ما يبحث فيه عن عوارض المبادئ فقط، بل المراد كما أرشدناك ما يتناول البحث عن ذات مبادئ النظر وعوارضها كما نطقت به عبارة السيد المتقدمة سلمنا، فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساس عقائد الإسلام، وإذا ادعينا الأشرفية بيناها بوجوهها السابقة سلمنا، فهذا الفرق تحكم فحيث جوزتم أن يكون تبين ذات المبادئ موجبًا كون العلم أعلى، فلِمَ لا تجوزون ذلك فيما يبين عوارض المبادئ وتوقف النظر عليهما سواء؟!

(قوله: الأولى أن يقال... إلخ) أشار بتعبيره بالأولوية، ثم بتعليلها بعدم ورود الأبحاث السابقة إلى أن ما ذكره الخيالي خلاف الأولى لورودها عليه، وليس خطأ لاندفاعها بما سمعت.

وقوله: «وإقامة الدلائل عليها» تفسير لما قبله، والمراد إثبات جميع المقدمات التي يتوقف عليها دلالة الدليل، سواء كانت خاصة مثل إثبات الصغرى والكبرى، وبيان التقريب، وهذا مستفاد عند الكلام على دليل دليل،

أو عامة كبيان صورة الأدلة وشروطها، وكذا موادها على سبيل الإجمال، وهذا مستفاد من مباحث النظر.

ووجه عدم ورود الأبحاث السابقة أن إثبات الأدلة بهذا المعنى مستفاد من كلامي القدماء والمتأخرين؛ إذ المنفي عند القدماء اعتبار مباحث النظر جزء لا مطلقًا، فهي من المبادئ عندهم على ما فيه، ولا يستفاد من المنطق؛ إذ لا تعرض فيه للمقدمات الخاصة، والإثبات بهذا المعنى يتضمن البحث عن ذات المبادئ على سبيل الإجمال، وهو لا يعد ومباحث الأمور العامة والجوهر والعرض.

وقد تبين لك بهذا أن أساسية الكلام للأدلة على هذا التوجيه باعتبار أمر داخل فيه قطعًا، وهو البحث عن ذات المبادئ إجمالاً، وأمر خارج قطعًا، وهو البحث عن المقدمات الخاصة، وأمر دائر بينهما وهو البحث عن عوارض المبادئ، بخلافه على توجيه المحشي فباعتبار جزئه بناء على المختار.

(قوله: والذي يخطر بالبال... إلخ) نقل عن الخيالي صحة أن يراد من القواعد المعنى الاصطلاحي، ويراد القواعد الأصولية، فإن جعلت العقائد بمعنى الاعتقادات بالأحكام المتعلقة بأفعال المكلف، فظاهر إضافة القواعد إليها، وإن جعلت بالمعنى المتبادر فلتوقفها عليها لأجل الاعتداد بها؛ إذ معرفة أنها لا تخالف قطعي الكتاب، والسنة تتوقف على تلك القواعد الأصولية؛ إذ لا بد منها في استنباط الأحكام مطلقًا منهما، وظاهر أن الكلام أساس لتلك القواعد كما تقدم، فوجه أظهرية ما ذكره المحشي أن القواعد على ما ذكره الخيالي هنا بالمعنى اللغوي، وهو خلاف المتبادر.

وأمَّا على التوجيهين المنقولين، فالعقائد في الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب... إلخ، فضلاً عن اختصاصها بها، وأيضًا فيه فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع؛ إذ المراد منهما حينئذٍ واحد، وإذا حملت على المتبادر منها، فلا يتبادر من القواعد المضافة إليها القواعد الأصولية؛ إذ لا اختصاص لها بها حيث لم تدون من أجلها.

نعم، فيه إشارة إلى لطيفة، وهي أن لعلم الأصول فائدة عرضية تبعث

على الاشتغال به، وإن لم يرج المشتغل أن يكون من المستنبطين للأحكام الشرعية الفرعية، وهي استنباط العقائد التي يتوقف استفادتها على السمع، وغير المتوقفة تحتاج إليها للاعتداد، بل تقول: إن فهم الكتاب والسنة في حاجة إلى علم الأصول؛ إذ فهمهما يفهم مدلولهما، وفهم المدلول إنما يكون بعد الوقوف على جهات الدلالة وشروطها فاغتنم هذا.

ثم المراد بالعقائد على التوجيه الأظهر المسائل الباحثة عما يكون عقيدة، وهو المعنى المتبادر منها، وهي بعض علم الكلام وبالقواعد المسائل الباحثة عما هو وسيلة إلى العقيدة؛ أعني: مباحث الأمور العامة والجوهر والعرض، وأساسية علم الكلام لتلك القواعد من حيث ذكره أدلتها، وإثبات تلك الأدلة على نحو ما علمت.

فما قيل فيه: إن الكلام عبارة عن تلك القواعد، فيلزم أساسية الشيء لنفسه. انتهى، ليس بشيء.

(قوله: وللفضلاء في توجيه عبارة... إلخ) منها ما ذكره الفاضل الكستلي أن المراد من علم الشرائع علوم الشرع والكلام مبناها؛ إذ ما لم يثبت صانع قادر مرسل منزل الكتب لم يثبت كتاب ولا سنة، ولا ما يتفرع عنها من الفقه والحديث والتفسير، ومن عقائد الإسلام المسائل الاعتقادية، وهي المرادة من القواعد بجعل الإضافة بيانية، وإنما كان هذا الفن أساسًا لها مع أنها مسائله؛ لكونه عبارة عن الملكة التي يتوصل بها إلى معرفتها.

يفصح عن ذلك لفظه في «شرح المقاصد» حيث عرف الكلام بأنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة اليقينية، ثم قال: وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية، وفيه: إن المتبادر من علم الشرائع والأحكام خصوص علم الفقه.

نعم لو قال: مبنى علوم الشرائع ظهر ما قاله، وأن الكلام هنا بمعنى الفن المدون؛ أعني: المسائل؛ إذ المقام في بيان سبب التأليف فيه، وأن المتبادر من القواعد المعنى الاصطلاحي، ومن العقائد ما بحث فيه عن نفس العقيدة، وأن الإضافة البيانية خلاف الأصل.

وذكر الفاضل العصام وجهين:

أحدهما: إن مبنى علم الشرائع هي المسائل الكلامية؛ إذ هي المبنى أولاً وبالذات، وقواعد عقائد بالإضافة البيانية عبارة عن ذلك المبنى؛ أعني: المسائل، والمراد من أساسها بقية أجزاء علم الكلام؛ أعني: المبادئ والموضوع، فقد ضم بعض أجزاء الكلام إلى بعض، وحمل عليها قوله: علم التوحيد.

وفيه: إن المتبادر من علم الشرائع هو الفقه، ومبناه أولاً وبالذات أصول الفقه والمسائل الكلامية مبنى بواسطة توقف الأصول عليها، فإذا أريد من المبنى ما يكون بالذات لم يتناول المسائل، وإذا أريد الأعم تناول المبادئ والموضوع، وأيضًا كان الظاهر حينئذٍ أن يقول: «وأساسه» أي: المبنى بالإضمار، وقد علمت ما يتبادر من العقائد، وما هو الأصل في الإضافة.

ثانيهما: إن علم الشرائع بمعنى معرفة الأحكام العملية الجزئية، وعقائد الإسلام الاعتقادات القائمة بآحاد أهل الإسلام، وإضافة القواعد بيانية؛ إذ هذه الاعتقادات أساس الأعمال، وفيه: إن المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الإضافة غير البيانية.

وذكر بعضهم أن المراد من الشرائع والأحكام وعقائد الإسلام شيء واحد، وهو المسائل الشرعية أعم من الاعتقادية والعملية، فإن هذه الألفاظ قد تطلق على هذا المعنى العام على ما يستفاد من «شرح المقاصد»، وبالقواعد تلك المسائل أيضًا بالإضافة البيانية، وإضافة المبنى والأساس على معنى التبعيض، والمراد من العلم الإدراك.

فحاصله: إن المبني من بين العلوم المتعلقة بالشرائع وبالأحكام بالمعنى العام، وأن الأساس من بين القواعد والمسائل التي هي نفس عقائد الإسلام بالمعنى العام أيضًا هو علم التوحيد، ففي القرينة الأولى مدح للعلم والثانية لمعلومه.

وذكر بعضهم أن الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة، أو عن التصديقات المتعلقة بها، وقواعد عقائد الإسلام عن نفس الأحكام مجردة عن البرهان، فيصح اعتبار الأساسية.

وفي كلام بعضهم: إن الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها أو بالعكس، ويصح أن يكون كل من التصديق ومتعلقه أساسًا للآخر؛ إذ الأول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل للأول، فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يخفاك ما في الخمسة الأخيرة منها، وأظهرها ما اختاره المحشي، وبعضهم قد انتحل من هذه الوجوه وجوهًا أُخر، والله أعلم.

(قال الخيالي: أي علم يعرف فيه... إلخ) اعلم أن المقصود للشارح في هذا المقام بيان السبب الباعث على تأليفه «شرح العقائد» بقرينة قوله: «فحاولت أن أشرحه... إلخ» حيث جعله نتيجة لسابقه، فامتدح أولاً العلم المؤلف فيه هذا المتن بقوله: «وبعد.. فإن مبنى» إلى قوله: «وإن المختصر المسمى... إلخ» ثم امتدح المتن بامتداح واضعه أولاً، ثم بيان مزيته في ذاته بقوله: «وإن اختصر» إلى قوله: «فحاولت» فيكون لأنسب المقام حمل قوله: «علم التوحيد والصفات» على المعنى الإضافي لا اللقبي؛ إذ هو على الأول يدل على صفة المدح صراحة بخلافه على الثاني فبطرق الإشعار، وأيضًا لا يحتاج على الأول إلى توجيه اختصاص نسبة الوسم إلى الكلام بخلافه على الثاني.

وقد أشار إلى ذلك ببيانه أولاً على المعنى الإضافي، ثم بإتيانه في جانب المعنى الثاني بمادة الإمكان المشعرة بضعفه مع الاشتغال بالجواب عما يرد عليه، وأشار بقوله: «أي علم يعرف فيه ذلك» إلى أن المراد من العلم على تقدير حمله على المعنى الإضافي جميع المسائل الكلامية بما فيها مباحث الأمور العامة والجوهر والعرض، والنظر والدليل على المختار، ومبحث الإمامة والنبوة، وإضافته إلى التوحيد والصفات؛ لكون مسائلهما بعضه، وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات، فلا وجه لما قيل: لو أريد المعنى الإضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مباينًا له، فإن مبنى علم الشرائع... إلخ، عبارة عن المسائل الكلامية، ولا شك أن العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص منها بل مباين لها ضرورة مباينة الجزء الخارجي لكله.

ويؤخذ من صنيعه أيضًا الجواب عما يقال: إن قوله: «الموسوم بالكلام» غير مناسب؛ لأنه مشعر بالباطل مع الاستغناء عنه، وكل ما كان كذلك فغير مناسب، والكبرى ظاهرة، وأما الصغرى فلإشعاره بأن السابق ليس بوسم حيث خصص نسبة الوسم إلى الكلام مع أنه وسم، وحينئذٍ يغني عنه.

وحاصل الجواب: لا نسلم أن السابق وسم، لم لا يجوز أن يراد المعنى الإضافي بل هو الأولى، فلا يكون ما أشعر به باطلاً، وليس مستغنى عنه سلمنا أنه وسم ليكن لا نسلم الإشعار بكون السابق ليس وسمًا؛ لأن المراد الموسوم بالكلام في الأشهر، فغايته الإشعار بأن ما قبله ليس وسمًا في الأشهر سواء كان مشهورًا أم لا، وعلى هذا لا يغني عنه أيضًا.

(قوله: أي: المسائل المتعلقة... إلخ) قصد بهذا التفسير إيضاح أن في كلام الخيالي إشارة إلى أن العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا الملكة ولا الإدراك، ووجهه أن المقصود بيان السبب الباعث على التأليف في علم التوحيد.

وأيضًا قوله: «يشتمل من هذا الفن... إلخ» إنما يناسب حمله على المسائل؛ إذ المشمول للمختصر بعضها لا بعض الملكة أو الإدراك.

(قوله: قال بعض الفضلاء... إلخ) هو المولى العصام، وحاصل ما ذكره أن قوله: «علم التوحيد... إلخ» بالمعنى الإضافي بقرينة قوله: «الموسوم... إلخ» إذ تخصيص الوسم بالكلام يصرفه عن المعنى العلمي إلى الإضافي، وإنما حمل على الإضافي؛ ليكون فيه إشارة إلى دقيقة، وهي الرمز إلى الفرق بين كلامي أهل السنة والمعتزلة، وأن الأول هو الذي يكون مبنى علم الشرائع... إلخ، دون الثاني؛ إذ هو على المعنى الإضافي يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات.

وهذا المعنى إنما يصدق على كلام أهل السنة، فإن المعتزلة للغلو في التوحيد نفوا الصفات، فكلامهم علم التوحيد الصرف، ولو حمل على المعنى العامي فأنت تلك الإشارة.

وفيه: أنا لا نسلم عدم صدق المعنى الإضافي؛ أعني: العلم المتعلق

بالتوحيد والصفات على كلام المعتزلة حتى تتحقق تلك الإشارة، فإنه إن كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها، وجعلها محمولات حملاً إيجابيًا على ذات الله تعالى بحيث يتحقق مسائل نظرية موضوعها ذات الله، ومحمولها تلك الصفات، فكلام المعتزلة كذلك؛ إذ من مسائل كلامهم المطلوبة بالبيان الله قادر ومريد وعالم وحي ومتكلم... إلخ.

غايته أنهم لا يثبتون هذه الصفات على أنها أمور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى، بل يقولون: جميع صفاته تعالى إما سلبية، أو إضافية بإضافته إلى شيء، أو بإضافة شيء إليه، وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى يتعلق البحث عنها بثبوتها لها، وإقامة البرهان عليها كما أنكم لجئتم عن وجود الله تعالى مع أنه عين ذاته، وعن الصفات السلبية مثل الوحدة والقدم والبقاء، وكذا الإضافية مثل كونه عليًا عظيمًا أولاً آخرًا، وصفات الأفعال كالقابض الباسط والخافض الرافع.

وإن كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وإثبات أحوال لها، فكلام المعتزلة أيضًا كذلك ضرورة بحثهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله... إلخ، وهذا هو معنى نفيهم الصفات، ولا يتم ما ذكره العصام إلا حيث يكون معنى ذلك النفي عدم بحثهم عنها بالوجهين السابقين، وليس كذلك نقوله: «فيصدق على كلامهم... إلخ» أي: يصدق عليه أنه متعلق بمسائل التوحيد والصفات، سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوحدة والصفات، وهو بمعنى قول الخيالي: «أي علم يعرف فيه ذلك» كما تقدم للمحشي.

وقوله: «لأنه يبحث فيه... إلخ» أي: يبحث فيه عن الصفات بثبوتها له تعالى، وعن أحوالها بأنها ليست زائدة، ولك أن تقول زيادة عما ذكره المحشي سلمنا أنه لا يصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات، فيكون في المعنى الإضافي رمز إلى تلك الدقيقة، لكن لا نسلم فوات ذلك الرمز لو حمل على المعنى العلمي؛ إذ هذا العلم من قبيل العلم اللقب لا العلم الاسم كما صرح به الخيالي.

ولا شك أن اللقب يشعر بثبوت معناه الأصلي لما لقب به كزين العابدين

وأنف الناقة ضرورة أنه ما أشعر بمدح أو ذم، فعلم التوحيد والصفات على تقدير كونه لقبًا يدل بحسب الأصل أن ذلك العلم متعلق بهما، ولذا قال الكستلي في توجيه اختصاص الوسم بالكلام مع كون الأول علمًا أيضًا: لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في أغلب أجزائه وأشرفها، وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجيء تفصيلها، جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها، وجعل الكلام سمة لها، وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة. انتهى.

نعم، الإشارة على المعنى الإضافي أوضح، ولبعض الناظرين هنا ما هو جدير بالإعراض عنه.

(قوله: قيل: هذا ناظر... إلخ) قائله كمال الدين، وحاصله جواب عما يقال: إن قوله: «الموسوم... إلخ» مستغنى عنه؛ إذ قوله: «علم التوحيد... إلخ» كافٍ في بيان العلم المقصود بالمدح سواء كان لقبًا، وهو ظاهر أو مركبًا إضافيًا؛ إذ إضافته للتعريف والإشارة إلى العلم المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات.

وحاصل الجواب أنه أورد قوله: «الموسوم بالكلام» لمزيد الإيضاح بناء على أن الكلام كان أشهر أسمائه، فيكون صفة كاشفة، ولم يرتضه المحشي؛ إذ دعوى الاستغناء على احتمال الإضافة لا وجه لها؛ إذ قوله: «الموسوم بالكلام» يفيد أن مدلول ذلك المضاف سمي بالكلام، ففيه فائدة سوى التعريف على أنا لا نسلم أن ذلك المركب الإضافي كافٍ في تعريف المقصود بالمدح؛ إذ العلم المتعلق بالتوحيد والصفات مفهوم كلي صادق بعلم المنطق ضرورة تعلقه بجميع المسائل النظرية التي منها مسائل التوحيد والصفات، بل بالعلم الإلهي والفلسفة الأولى الذي هو بعض علوم الحكمة، وهو ظاهر فيكون قوله: «الموسوم» تخصيصًا لذلك المفهوم.

وأيضًا قول الخيالي: فنسبة الوسم إلى الكلام يدل لمن له ذوق سليم على أن جهة الإشكال المتخيل في المقام تخصيص نسبة الوسم بالكلام، وعلى ما قاله كمال الدين فمناط الإشكال الإتيان بقوله: «الموسوم» سواء تعلق بالكلام

وحده أو مع علم التوحيد والصفات، فلو أراد الخيالي ما ذكره لقال، وقوله: «الموسوم بالكلام. . . إلخ» فتدبر.

(قوله: فلا معنى لنسبة الوسم. . . إلخ) أنت خبير بأن مبنى هذا الإشكال جعل الوسم من الاسم بالمعنى المتناول لأقسام العلم، ولو جعل من الاسم بالمعنى المقابل للكنية واللقب لا يصح نسبته لعلم التوحيد والصفات؛ إذ هو لقب لا اسم بخلاف الكلام، فإنه يصح جعله اسمًا بهذا المعنى بناء على بعض اعتبارات التسمية به، وإن كان يصح اعتباره لقبًا بناء على البعض الآخر، اللهم إلا أن يقال أنه نظر إلى ذلك؛ ليكون لفظ الكلام لقبًا فيكون أمس بمقام المدح.

وقوله: «والكلام» معطوف على مدخول الباء والأنسب وبالكلام، فتأمل.

(قوله: علمًا له) أي: للكلام؛ بمعنى: الفن، ففيه استخدام، وكذا في ضمير به؛ إذ هو عائد للكلام بمعنى اللفظ، وفي تمييزه بالاشتهار إيماء إلى أن المناسب للخيالي التعبير به لإيهام كلامه أن التسمية بعلم التوحيد. . . إلخ، مشهورة وليس كذلك.

وقوله: «صفة موضحة» إنما كانت كذلك لعدم شهرته لقبًا مع كلية المعنى الإضافي كما علمت، وإنما لم تكن عطف بيان لاشتقاقها وجموده.

وقوله: «كما يقال: جاء في. . . إلخ» مثال للصفة الموضحة.

(قوله: إشارة إلى أن فوائده كثيرة. . . إلخ) ذكر في «المواقف» أنها تحصيل اليقين للنفس لأجل أن تتخلى عن التقليد، وتحصيله للغير بإيضاح الحجة للمسترشد، وافتضاح المعاندين بإقامة الحجة عليهم، فلا تؤثر على الغير شبههم، وربما جرهم هذا الافتضاح إلى الإذعان والاسترشاد، وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين، وأن يبنى عليه العلوم الشرعية كما تقدم بسطه، وصحة النية بالإخلاص في الأعمال، فإن الإخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال، وبصحة النية والاعتقاد يرجي قبول الأعمال وترتب الثواب، وغاية هذه الفوائد كلها الفوز بسعادة الدارين، فهو المطلوب لذاته.

وفي كلام بعضهم أن من فوائده الخلاص من السيف وسبي الأولاد ونهب الأموال ومن الجزية.

وفي كلام الإمام الغزالي: إن الاشتغال بعلم الكلام ليس فرضًا عينيًا؛ إذ ليس يجب على كافة الخلق إلا الاعتقاد الصحيح، والتصديق الجزم، وتطهير القلب عن الريب والشك في الإيمان، وذلك حاصل بالتقليد، فإن صاحب الشرع ـ صلوات الله عليه ـ لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني، وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكيته إيمان من سبق من أجلاف العرب إلى تصديقه لا ببحث وبرهان، بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلوبهم، فقادتها إلى الإذعان للحق والانقياد للصدق، فهؤلاء مؤمنون حقًّا بل من فروض الكفاية؛ لأن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة واعتوارها غير مستحيل.

ولا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم، فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف وبعارض إغواءه بالقبيح، ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم، ولا تفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع، فوجب أن يكون في كل قطر من الأقطار، وصقع من الأصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة البدعة، ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة، فلو خلا عنه القطر حرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطيب والفقيه. انتهى.

إذا علمت هذا فاعلم أن مقصود الخيالي بقوله: «إشارة إلى فائدة» الرد على من ادعى أن قوله: «المنجي عن غياهب... إلخ» لبيان الحاجة الداعية إلى علم الكلام، ووجهه عدم صحة أن تكون النجاة من الشكوك والأوهام هي الحاجة الداعية لحصول النجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذي يكفي فيه التقليد، والحاجة الداعية للشيء ما لا يمكن تحصيلها من غيره، فتكون النجاة المذكورة فائدة لعلم الكلام، ويجوز فيما يجعل فائدة لشيء ترتبه على غيره أيضًا، وإنما الحاجة الداعية هي الاقتدار على دفع ما عساه يرد من الشبه على عقائد المسلمين.

ومقصوده بقوله: «من فوائده الرد على من ادعى» انحصار فائدته في النجاة من الشكوك والأوهام، وربما أوهمه قول «المقاصد»: «وغايته تحلية الإيمان بالإيقان»، ووجهه ما علمت من أن له فوائد كثيرة أشار الشارح إلى جملة منها في قوله: «وبعد.. فإن مبنى علم الشرائع... إلخ» كما لا يخفى على المتأمل.

نعم، لو أريد من غياهب الشكوك وظلمات الأوهام ما يترتب عليهما من عدم الفوز بسعادة الدارين صحت دعوى الانحصار المذكورة؛ إذ ليس له فائدة مقصودة بالذات سوى الفوز بسعادة الدارين، وما عداها فوسيلة إليها.

قيل: يمكن أن يقال: مراد القائلين بحصر فائدته في الحياة المذكورة أن فائدته هو حصول اليقين والبواقي لازمة هذه الفائدة، فتدبر.

(قال الخيالي: والغيهب... إلخ) في «الصحاح» يقال: فرس أدهم غيهب إذا اشتد سواده.

ونقل بعضهم عن «تهذيب الأزهري» أن الغيهب هو الظلمة الشديدة، فلا وجه لما قيل: إنه مطلق الظلمة، وأن اختلاف التعبير تفنن والشكوك والأوهام إن لوحظ تعلقها بنقائض العقائد، فالرجحان من حيث عسر الزوال وسهولته؛ إذ الوهم لكونه إدراك المرجوح يكفي فيه أدنى مزيل، ومن حيث إن الشك لا يحتمل في شيء من نقائض العقائد بخلاف الوهم؛ إذ السمعيات الصرفة يكفي فيها الظن، ولا يكون الوهم في نقائضها ظلمة يطلب النجاة منها.

ومن حيث إن الشك يدع النفس في حيرة ضرورة أنه لم يتحصل لها معه ما هو المقصود بالذات؛ أعني: التصديق في شيء من طرفي النسبة بخلاف الوهم يستلزم التصديق في الطرف الآخر، من حيث إنه الأصل في النسب النظرية؛ إذ النفس في مبدء توجيهها إلى هذه النسب أول ما يحصل لها الشك، وإذا زال فهو قريب العروض؛ إذ كثيرًا ما يحصل الجزم، وعند التفات النفس إلى احتمال أن يكون للوهم دخل في الحكم بالنسبة أو دلائلها عادت إلى الشك، وإن لوحظ تعلقهما بنفس العقائد، فالرجحان من الوجهين الأخيرين

فقط؛ إذ لا يحتمل شيء منهما في شيء من العقائد، وإزالة الوهم فيها لرجحان طرفه الآخر المتعلق بنقيض العقيدة أشد.

فما قيل عليه: إن الوهم راجح في الظلمة؛ لأنه لا يزول إلا بدليل قطعي، بخلاف الشك يزول بأي دليل كان، فهو مبني على اعتبارهما متعلقين بنفس العقائد، وأن الرجحان من حيث سهولة الزوال وعسره، وليس شيء منهما بلازم، وإذا أريد من الشكوك الأدلة المعارضة لأدلة أهل السنة المساوية لها في الدلالة بحسب الظاهر، من حيث إنها توجب الشك كذلك، ومن الأوهام المعارضات الضعيفة بالقياس إلى أدلتهم بحسب الظاهر، من حيث إنها توجب الوهم كذلك في خلاف العقائد، فالأمر ظاهر.

(قوله: أي: ذله وأطاعه) من باب الحذف والإيصال؛ أي: ذلَّ له وأطاع لا بمعنى جعله ذليلاً، وقوله: يقال: «أمللت... إلخ».

في «المصباح»: أمللت الكتاب على الكاتب إملاء: ألقيته عليه، وأمليته عليه إملاء، والأولى لغة الحجاز وبني أسد، والثانية لغة بني تميم وقيس، وجاء الكتاب العزيز بهما ﴿وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٥].

(قوله: ففي إضافة النجم... إلخ) الإشارة ظاهرة على تقدير نجم أهل الملة والدين، وكذا إن جعل إضافة النجم إليهما؛ لكونهما طريقًا يتضح بالنجم المسلوك فيه، أو لأنه أوضح الملة والدين واستضاء به، فإن أضيف النجم إليهما؛ لكونهما مقره بأن شبهها بالسماء في العلو والعظمة على سبيل الكناية، وإضافة النجم تخييل فالإشارة غير ظاهرة.

(قال الخيالي: وقيل: إنها... إلخ) قاله السيد في «ديباجة المواقف»، ووجهه أنه يقال: مللت الثوب إذا خطته الخياطة الأولى، وجمعت قطعته فلا وجه لضعفه، ويصح أن تكون الملة من قولهم: طريق ممل؛ أي: مسلوك لكونها طريقة مسلوكة.

(قوله: إشارة إلى شرف العلم... إلخ) الأخبار في هذا الباب مستفيضة

منها ما روى أبو سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «**فضل العالم على العابد كفضلي على أمتي**»(١).

وعن عمرو بن قيس الملائي قال: قال رسول الله ﷺ: «**فضل العلم خير من فضل العبادة وملاك الدين الورع**»(٢).

وعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «**نعمت العطية ونعمت الهدية كلمة حكمة تسمعها فتنطوي عليها، ثم تحملها إلى أخ لك مسلم تعلمه إياها تعدل عبادة سنة**»(٣).

وحسبك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**للأنبياء على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة**»(٤).

(قول: الشارح وأن المختصر... إلخ) جعله مختصرًا؛ لأنه ألف هكذا، فيكون من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض، أو لأنه اقتصر فيه على إيراد العقائد كما يشعر به تسميته بذلك من غير ذكر مبادئها ودلائلها والاختلاف فيها.

وقوله: «الهمام» معناه: الملك العظيم الهمة، والسيد الشجاع السخي، خاص بالرجال.

وقوله: «نجم الملة والدين» رمز إلى لقب المصنف نجم الدين، وكنيته: أبو حفص، واسمه: عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان النسفي، نسبة إلى نسف بفتح النون والسين المهملة: من بلاد ما وراء النهر، كان إمامًا فاضلاً، أصوليًا متكلمًا، محدثًا مفسرًا، حافظًا نحويًا فقيهًا، يقال له: مفتي الثقلين؛ لأنه كان يعلم الإنس والجن، أخذ الفقه عن جماعة معتبرين منهم صدر

---

(١) أخرجه الحارث في مسنده (٣٨)، وابن حبان في الضعفاء (١/ ٣٤٠).

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠٨٠٧) والبيهقي في الشعب (٥٥١١) والقضاعي (٤٠).

(٣) أخرجه الطبراني (١٢٢٥١) بلفظ: «نِعْمَ الْعَطِيَّةُ كَلِمَةُ حَقٍّ تَسْمَعُهَا، ثُمَّ تَحْمِلُهَا إِلَى أَخٍ لَكَ مُسْلِمٍ فَتُعَلِّمُهَا إِيَّاهُ»، وذكره بلفظه الغزالي في «الإحياء» (١/ ٢٣).

(٤) أخرجه الديلمي (٢٠٩٠)، وابن عدي (٣/ ٤٣).

الإسلام أبو اليسر محمد البزدوي، وله شيوخ كثيرة جمع أسمائهم في كتاب سماه: «تعداد الشيوخ» وتصانيف كثيرة تقرب من المائة منها: «الإشعار بالمختار من الأشعار» في عشرين مجلدًا، وكتاب في علماء سمرقند، كذلك كانت ولادته بنسف سنة إحدى وستين وأربعمائة، ووفاته سنة سبع وثلاثين وخمسمائة.

لكن قال الزرقاني في «شرح المواهب»: «العقائد النسفية» التي شرحها السعد التفتازاني لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد، المعروف بالبرهان الحنفي النسفي، له مختصر «تفسير الرازي»، ومقدمة في الخلاف، وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره، توفي سنة ستمائة واثنتين وثمانين، وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفتاوى وغيرهما، وغير صاحب «الكنز والمدارك» في التفسير، واسمه عبد الله بن أحمد، وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد كلهم حنفيون من «نسف». انتهى.

(قوله: سميت الجنة به) فيه إشارة إلى أن المراد هو المعنى اللقبي، وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للنسبة، وأما ما قيل: إنه على الأولين لقب، وعلى الأخير مركب إضافي فليس بشيء، نعم يصح اعتباره مركبًا إضافيًا بناء على تلك المعاني الثلاثة، وأشار بكلمتي «إما» و«أو» إلى أن الواو في كلام الخيالي بمعنى «أو» بناء على عدم جواز استعمال المشترك في معانيه؛ إذ السلام في الوجه الأول مصدر سلم، وفي الثانية اسم مصدر بمعنى التسليم، وفي الثالث صفة مشبهة.

وقوله: «أو لأنهم مخاطبون بالسلام» فيكون السلام بمعنى التسليم، وقول: «سلام عليكم» سواء كان التسليم من الملائكة لأهل الجنة، أو من بعضهم لبعض، أو من الله تعالى لهم، ففي الحديث الصحيح أنه ﷺ قال: **«بينا أهل الجنة في نعيمهم إذا سطع لهم نور فوضعوا رءوسهم، فإذا الرب ﷻ قد أشرق عليهم من فوقهم، فقال: السلام عليكم أهل الجنة»**[(١)].

---

(١) أخرجه ابن ماجه (١٨٤) وقال البوصيري (١/٢٦): هذا إسناد ضعيف. وأبو نعيم في الحلية (٦/٢٠٨).

فذلك قوله: ﴿سَلَٰمٌ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ﴾ [يس: ٥٨] فينظر إليهم وينظرون، ولا يلتفتون إلى شيء من النعيم ماداموا ينظرون إليه حتى يحتجب عنهم، فيبقى نوره وبركته عليهم في دارهم، كذا ذكره الإمام محيي السنة في «معالم التنزيل» فيكون في كلامه إشارة إلى أن ما ذكره الخيالي في الوجه الثاني مجرد تمثيل.

وقوله: «مصدرًا» أي: لا صفة مشبهة، وإن كان على الثاني اسم مصدر كما علمت.

وقوله: «أو لأن السلام... إلخ» فيكون للجنة انتساب إليه تعالى بلا خفاء، فتصح الإضافة.

وقوله: «أضيفت... إلخ» بيان لفائدة الإضافة خارج عن وجه التسمية، ولما كانت فائدة الإضافة؛ أعني: الاختصاص ظاهرة من الوجه الأول والثاني كما لا يخفى لم يتعرض لبيانها بخلافها على الثالث، فإن إضافة الدار إليه تعالى لا يصح أن تكون لإحاطتها به، بل يجب أن تكون لكونها مخلوقة أو مملوكة له تعالى، والأشياء جميعها كذلك، فلم تظهر فائدة الاختصاص، فاحتاج إلى بيان أن للإضافة هنا فائدة أخرى، وهي تشريف المضاف، ومناط التشريف هنا بمعونة المقام كون الدار معتبرة معظمة عنده تعالى لا أنها مملوكة له أو مخلوقة.

وقوله: «صفة مشبهة» عبارة بعضهم، والسلام في الوجه الثالث يحتمل أن يكون مصدر سلم، أو اسم مصدر سلم لكنه استعمل بمعنى السليم من النقائص، أو بمعنى المسلم في الأولى والعقبى. انتهى.

(قوله: أي: في المبدأ... إلخ) هذا أولى من جعل قوله: «وبه السلامة» تفسير لما قبله، ووجه تخصيص الأول بالمبدأ أن من يدل على الابتداء، فيناسب المبدأ فبقي به للمعاد، والأظهر أن يقال: لفظ منه إشارة إلى أنه المصدر للسلامة والفاعل لها، ولفظ به إشارة إلى أنه السبب لها، فمجموعهما إشارة إلى أنه العلة التامة لإعطاء السلامة.

وبالجملة: فالسلام على هذا من الصفات الفعلية، وأما على ما ذكره بقوله: «أو معناه... إلخ» يكون من الصفات السلبية، وكلا المعنيين مذكور في «المواقف».

وقوله: «عن جميع النقائص» أي: في ذاته وصفاته وأفعاله، ووجه إضافة الجنة إلى السلام بهذا المعنى أنها لما كانت مقامًا للسالمين من الآفات والآلام، والزوال ناسب إضافتها لله تعالى السليم عن جميع العيوب، ومحصله: إن في الدار السلامة عن بعض النقائص، والله تعالى محل السلامة عن جميعها، ففي كل معنى السلامة كما ذكره المحشي، فما قيل: إنه على هذا المعنى لا يظهر وجه تخصيص هذا الاسم للإضافة؛ فلذا تركه الخيالي. انتهى.

ليس بشيء وإنما تركه لأظهرية ما ذكره، فإن السلام عليه بمعنى المعطي للسلامة، والجنة محل لمن ظهرت فيهم أثر تلك الصفة؛ أعني: إعطاء السلامة، فيكون في الإضافة إيماء إلى أن أهلها كذلك لكون مالكها معطيًا للسلامة، فتدبر.

(قول الشارح: في ضمن فصول) المراد من الفصول الأدلة العقلية، وسماها فصولاً؛ لكونها فاصلة بين الحق والباطل، أو لكونها مفصولة ممتازة عن شبه المبطلين، والمراد من النصوص الأدلة السمعية، وعلى هذا فوجه جعل الأولى قواعد للدين، وجعل الثانية حلية لليقين كالجواهر والفصوص ظاهرة؛ إذ مبنى الدين على الأدلة العقلية كما لا يخفى.

وقوله: «في ضمن... إلخ»، و«في أثناء... إلخ» حال لازمة من غرر الفرائد، وهي لا تستدعي أن يذكر المصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح لمن تأمل، وفي الكلام احتمالات أُخر تعرف مع بقية ألفاظ الشارح من الحواشي.

※ قال أحمد بن خضر: **(قوله: أو على تقديرها في نظم الكلام)** قيل: الفرق بين التوهم والتقدير أن التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بأن إما مذكورة في نظم الكلام؛ لأنه كثيرًا ما أدركها في نظائره، وإن كان هذا الحكم كاذبًا، والتقدير حكمه بأنها مقدرة ومرادة في المعنى، وهي كالملفوظة.

(قوله: بطريق تعويض الواو عنها... إلخ) إشارة إلى جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال: «كيف يقدر؟» أما ها هنا مع أنه حينئذٍ يكون تقدير الكلام هكذا، وأما بعد اجتماع الواو مع «أما»، وهذا غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب بل هو غير صحيح.

وحاصل الجواب: إن تقدير الكلام إنما يكون كذلك إذا كان الواو لم يؤتَ بها بعد حذف «أما» عوضًا عنها، مع أن جمع «أما» مع الواو واقع في عبارة «المفتاح» في أواخر فن البيان حيث قال: «وأما بعد، فإن خلاصة الأصلين.... إلخ».

وتردد بعض الفضلاء في أنه هل بين الواو و«أما» مناسبة مصححة لتعويضها عنها أم لا، وأيضًا خطَّأ العلماء السكاكي في جمعه بين الواو و«أما» في عبارة «المفتاح».

واعلم أن الواو إن كان عوضًا عن «أما» فلا صحة للجمع، وإن لم يكن عوضًا عنها ففي العطف أشكال، فالجواب الأول وهو الأولى، وأمر المناسبة سهل.

(قوله: القواعد) جمع: قاعدة، وهي الأساس. نقل عنه.

ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصطلح[١] ويراد بتلك القواعد: المسائل الأصولية؛ إذ لا بد منها في استنباط الأحكام مطلقًا من الكتاب والسنة، وعلم الكلام أساس لتلك المسائل، فهو يتوقف[٢] على الأصول من حيث الاعتداد، وإن توقف الأصول عليه من حيث ذاته، فليتأمل[٣].

ونقل عنه أيضًا: وقد يقال: عقائد الإسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة، وقواعدها مسائل الأصول، وأساس تلك المسائل الكلام، وفيه[٤] فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع، ثم تخصيص عقائد الإسلام بغير المسائل الكلامية مع أنها المتبادرة منها.

---

(١) أي: القضية الكلية، وهي المسائل الأصولية في هذا المقام.

(٢) هذا توجيه لصحة إضافة القواعد إلى عقائد الإسلام، فافهم.

(٣) لعل وجه التأمل إشارة إلى منع توقف الكلام على الأصول من حيث الاعتداد، بل المسلم توقفه على الكتاب والسنة فقط هذا.

(٤) لأن المراد من العقائد: الأحكام الاعتقادية، ومن الشرائع: الأحكام العملية، فهما متقابلان، وإذا كان المراد بعقائد الإسلام: الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة تكون عقائد الإسلام عين علم الشرائع، فتفوت المقابلة.

(قوله: لشمول الأولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية) نقل عنه؛ لأن القاعدة في اللغة الأساس، فيكون المعنى أساس أساس عقائد الإسلام، وهو لا يشمل غير الكلام. انتهى.

وفيه: إن قوله: «هو علم التوحيد» بالضمير الدال على الحصر[١] يدل على أن الأولى مختصة بعلم التوحيد، والصفات غير متناولة للكتاب والسنة، وإن كان على سبيل الإدعاء، فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في الفقرة[٢] الثانية. ونقل عنه أيضًا: فإن قلت: **أولاً**: إن العقائد من الكلام، وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساس نفسه[٣]؛ إذ لا يتوقف الكتاب إلا على المسائل الاعتقادية.

وثانيًا: إن الكلام أساس العقائد؛ لأن أساس الأساس أساس، والكتاب أساس الكلام؛ لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه، فالكتاب أساس أساس العقائد، فالفقرة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الأولى.

قلت: **أولاً**: الحصر المذكور ممنوع وإن سلم، فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها.

وثانيًا: المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات إن سلم، فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وإن سلم، فأساس الكتاب هو ذات

---

(١) قيل: الحصر بالنسبة إلى مجموع الفقرتين لا بالنسبة إلى كل واحدة منهما حتى يدل على أن الأولى مختصة.

(٢) وأنت خبير بأن قوله: «فإن مبني علم الشرائع والأحكام» إلى قوله: «هو علم التوحيد والصفات... إلخ» مسوق على حصر المسند إليه في المسند؛ لاقتضاء المقام مقام مدح في علم التوحيد لما يكون باعثًا على التأليف، وإما أن يحمل ضمير الفصل على قصر المسند إليه على المسند على ما ذهب إليه البعض وإن كان ضعيفًا، ويحمل على تقدير الدال على القصر في نظم الكلام مثلاً فقط، وأيًا ما كان فلا فرق بين العرفين.

(٣) جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون الكتاب موقوفًا على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفًا عليها؟ فكان الموقوف عليه أعم، فلا ترد المناقشة المذكورة.

العقائد والكتاب والسنة إنما هما أساسا العقائد من حيث الاعتداد، فلا يكونان أساسين لأساسها من حيث هما أساسان، فليتأمل. انتهى.

وفيه: إن اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب في كون الشيء أساس الأساس، ولا يفهم من العبارة، فالقوة في جانب الاعتراض، ولعله لهذا أمر بالتأمل.

(قوله: أدلتها التفصيلية) مثل قولنا: «العالم متغير، وكل متغير حادث» في بيان قولنا: «العالم حادث» كذا نقل عنه.

(قوله: جزء منه) أي: من هذا العلم وهو الكلام.

(قوله: إشارة إلى فائدة من فوائده) نقل عنه، لا أن فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به.

(قوله: هما متحدان بالذات) قال العلامة الفاضل التفتازاني في «شرح تلخيص الجامع»: الدين؛ أعني: الجزاء والطاعة، والملة؛ أعني: الطريقة الثابتة من النبي ﷺ، المفسرة بوضع إلهي سائق إلى الخيرات الحقيقية والسعادات الأبدية، يضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه، وإلى النبي ﷺ لظهوره منه، وإلى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له.

وقال الفاضل الدامغاني في «شرح ديباجة المنهاج»: إن الفرق بين الملة والدين: أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي ﷺ الذي يسند إليه نحو ﴿فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [آل عمران: ٩٥]، ولا يسند إلى الله تعالى، ولا إلى آحاد الأمة بخلاف الدين. تأمل.

(قوله: لكونه أشهر) فيكون بمنزلة عطف البيان.

* قال المرعشي: **(قوله: إشارة إلى جواب سؤال مقدر... إلخ)** فيه أن السؤال المقدر كلام على السند الأخص، وهو غير مفيد، فلا حاجة إلى الجواب عنه.

(قوله: بل هو غير صحيح) الأولى ترك هذا الترقي في تقرير السؤال المقدر؛ لأنه ليس في الجواب المذكور ما يقابله ويدفعه ظاهرًا إلا أن يقال: إن

كونه غير واقع في كلامهم أعم من كونه غير صحيح، وانتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص، فتأمل جدًّا.

(قوله: وتردد بعض... إلخ) هذا عطف على مقدر يفهم من قوله: «حاصل الجواب... إلخ» تقدير الكلام: أجيب عن السؤال المقدر بوجهين: «وتردد بعض الفضلاء... إلخ» أي: وناقش بعض الفضلاء في الجواب الأول بأن تردد... إلخ.

(قوله: وأيضًا خطأ... إلخ) عطف على تردد.

حاصله: إنه كما أورد بعض الفضلاء على الجواب الأول صدر عن العلماء ما يورد به على الجواب الثاني، وهو تخطئتهم السكاكي.

وحاصل الإيراد: تجريد قوله: «وهذا غير واقع في كلامهم» بأن المراد غير واقع وقوعًا سالمًا عن التخطئة، وقوله: «واعلم أن الواو... إلخ» عطف على خطأ من قبيل عطف العلة على المعلول؛ لأنه بيان لمنشأ تخطئتهم السكاكي؛ لأن المراد من الواو في قوله: «واعلم أن الواو الواقع في كلام السكاكي».

(قوله: من حيث ذاته) الظاهر أن الضمير راجع إلى الكلام؛ يعني: وإن توقف الأصول على ذات الكلام فيكون اللازم توقف اعتداد الكلام، فلا يلزم الدور، ويحتمل أن يكون الضمير راجعًا إلى الأصول، لكن حينئذٍ لا يتعين أن توقف ذات الأصول على ذات الكلام أو على اعتداده.

ومدار دفع الدور: كون الموقوف عليه ذات الكلام سواء كان الموقوف ذات الأصول أو اعتداده؛ إذ لو كان الموقوف عليه اعتداد الكلام للزم الدور أيضًا؛ إذ يلزم حينئذٍ توقف اعتداد الكلام على اعتداد الكلام وإن كان الموقوف ذات الأصول، إلا أن يقال: قوله: «وإن توقف» ليس من بيان دفع الدور.

وها هنا كلام آخر، وهو أنه ثبت من كلام الشارح على ما ذكره الخيالي في أصل الحاشية أن العقائد تتوقف على الكتاب والسنة، وهما يتوقفان على الكلام، ولنا مقدمة ثابتة في الخارج، وهي أن الكلام يتوقف على العقائد؛ لكونها جزء منه، فبانضمام هذه المقدمة إلى تينك المقدمتين يلزم الدور، لكن

إن جعلنا مقدمتنا صغرى لهما ينتج أن الكلام يتوقف على الكلام، وإن جعلناها كبرى لهما ينتج أن العقائد تتوقف على العقائد، ثم إن وجه دفع الدور: إن العقائد تتوقف من حيث الاعتداد.

فإن قلت: فما وجه ما ذكره في هذا المنقول حيث قال: فهو - أي: الكلام - يتوقف على الأصول، وهذه المقدمة من أين أخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها؟

قلت: لما كان الثابت من قول الشارح: أساس قواعد عقائد الإسلام على هذا المنقول مقدمتين:

إحداهما: إن العقائد تتوقف على الأصول.

والأخرى: إن الأصول تتوقف على الكلام.

أخذ من المقدمة الأولى أن الكلام يتوقف على الأصول، ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى للثانية، ولعل طريق أخذها من تلك المقدمة الأولى أن اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد؛ لكونها جزء منه، واعتداد العقائد يتوقف على الأصول ينتج أن اعتداد الكلام يتوقف على الأصول، هذا إن شئت أخذها على وجه يندفع به الدور، وإن شئت أخذها موهمًا للدور فاحذف الاعتداد من البين.

(قوله: مع أنها المتبادرة منها) أي: مع أن المسائل الكلامية هي المتبادرة من العقائد، فالتخصيص خلاف المتبادر، ويفهم منه أن التعميم للمسائل الكلامية وغيرها مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة خلاف المتبادر[1] أيضًا؛ لأن المركب من المتبادر وغير المتبادر غير متبادر أيضًا؛ لأن المتبادر هو المسائل الكلامية فقط كما يشهد به سوقه، كما قاله بعض الأفاضل على النقل الأول عند قوله: «إذ لا بد منها في استنباط الأحكام مطلقًا...

---

(١) لأن لام الجنس في قوله المتبادرة يفيد حصر التبادر في المسائل الكلامية ففي التخصيص بغير المسائل الكلامية أمر أن ترك التبادر وحمل العقائد على خلاف المتبادر بخلاف التعميم للمسائل الكلامية والمسائل العملية فإن فيه الحمد على خلاف المتبادر فقط ولم يترك فيه المتبادر بل أخذ بطريق التضمين لا بطريق الحمل عليه.

إلخ»: ومن هذا[1] ظهر أن المراد من العقائد الإسلامية في هذه الصورة أعم من الأصلية، والفرعية بخلافها في الحاشية، فإنها عبارة عن الأصلية الاعتقادية. انتهى.

وهو حمل لعبارة الخيالي في أحد المنقولين عنه على ما لم يرض به في المنقول الآخر؛ لأن العموم المذكور خلاف المتبادر من لفظ العقائد أيضًا كما عرفت، فإذا لم يرضَ بالتخصيص لكونه خلاف المتبادر يلزم ألا يرضى بالتعميم أيضًا.

(قوله: يدل على أن الأولى... إلخ) فيه أنه يجوز أن يكون الحصر باعتبار مجموع الوصفين، فلا يمنع عموم الأولى للكتاب والسنة، ولقد توارد فيه لما نقل عنه.

(قوله: فلا يناسب ملاحظة الترقي... إلخ) إن أريد ملاحظة الشارح ففيه أن الخيالي ما ادعى ملاحظة الترقي، بل وجوده في هذه الفقرة، والوجود أعم من الملحوظية، وإن أريد ملاحظة الخيالي ففيه أنه لا يلزم من ادعاء الشارح الحصر عدم حكم المحشي بأن فيه ترقيًا في الواقع.

(قوله: إن الكلام أساس العقائد) كبرى قياس المساواة من الشكل الأول قدمت على صغراها، وهي قوله: «والكتاب أساس الكلام» وقوله: «فالكتاب أساس أساس العقائد» هو المطلوب.

وأشار بعض الأفاضل إلى أن هذا القياس من الشكل الرابع؛ حيث صرح بأن قوله: «والكتاب أساس الكلام» كبرى، وفيه أن المطلوب في هذا الضرب من الشكل الرابع عكس النتيجة الحاصلة بعد الرد إلى الشكل الأول بعكس الترتيب، إلا أن يقال: المطلوب ها هنا عكس هذه النتيجة، وهو قولنا: «بعض أساس أساس العقائد الكتاب».

وقال: هذا معارضة مع قوله: «ففي هذه الفقرة ترقٍ في المدح» وأما

---

(١) أي: لكون الأحكام من كون الأحكام مطلقًا سواء كانت شرعية عملية أو شرعية اعتقادية متوقفة على الأصول في استنباطها من الكتاب والسنة.

الأول فمجرد دعوى أن الفقرة الثانية غير صحيحة؛ لاستلزامها الدور. انتهى.

وجه الفرق بينهما: إن الأول ليس في مقابلته دليل حتى يعتبر معارضته بخلاف الثاني، فإن قول الخيالي: «لشمول الأولى... إلخ» واقع في مقابلته، وفيه أن الظاهر أن الثاني وارد على قوله: «بخلاف الثانية» وذا ليس بمدلل، فلا وجه لجعل الثانية أيضًا معارضة إلا أن يعتبر ما نقل عنه بقوله: «لأن القاعدة في اللغة الأساس... إلخ».

(قوله: لأن العقائد من الكلام... إلخ) أي: لأن الكتاب أساس العقائد، والعقائد من الكلام، فالكتاب أساس ما هو من الكلام، وأساس ما هو من الشيء أساس ذلك الشيء، ينتج أن أساس العقائد أساس الكلام. كذا قرره بعض الأفاضل، لكن الظاهر أن يقول في النتيجة: «إن الكتاب أساس الكلام» وجعل البعض قوله: «فأساسها أساسه» كبرى؛ لقولك: «الكتاب أساس العقائد» وجعل قوله: «لأن العقائد من الكلام» بيانًا للكبرى.

(قوله: الحصر المذكور ممنوع) نقل عنه: لجواز وقوع توقف الكتاب على الكلام مطلقًا لا على بعضه وهو المسائل الاعتقادية، فحينئذٍ لا يلزم ذلك. انتهى.

يعني: يجوز أن يكون الكتاب موقوفًا على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفًا عليها، كما صرح فيما نقل عنه على قوله السابق؛ إذ لا يتوقف الكتاب إلا على المسائل الاعتقادية، لكن صرح هناك بأن الموقوف عليه حينئذٍ أعم، فلا ترد المناقشة المذكورة. انتهى.

واعترض عليه بعض الأفاضل بأن الموقوف عليه حينئذٍ يكون مركبًا لا أعم، فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه. انتهى.

ووجه عدم الاندفاع: إنه حينئذٍ يكون الكلي وهو الكلام أساس جزئه وهو العقائد، ومن المعلوم أن الجزء أساس للكل فيعود الدور[١].

---

(١) الدور على وجهين: الأول أن العقائد أساس الكلام والكلام أساس العقائد؛ فالعقائد أساس نفسها، والثاني أن الكلام أساس العقائد والعقائد أساس الكلام؛ فالكلام أساس نفسه.

(قوله: وإن سلم فالعقائد بحسب اعتدادها... إلخ) يعني: إن اللازم أساسية العقائد بحسب الذات لنفسها بحسب الاعتداد، وحاصله: أساسية ذاتها للاعتداد فلا دور.

(قوله: وثانيًا: المتبادر من أساس الشيء... إلخ) قال بعض الأفاضل: هذا الكلام يحتمل أن يكون منعًا للكبرى، على أن المراد من الذات: ما يقابل الاعتداد توجيهه، لا نسلم أن الكتاب أساس الكلام، كيف والمتبادر... إلخ؟ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات، فلا إشكال كما قيل.

ويحتمل أن يكون منعًا للصغرى، على أن المراد: ما يقابل الواسطة، وحاصله: لا نسلم أن الكلام أساس العقائد؛ إذ المتبادر... إلخ، والكلام أساس العقائد بالواسطة لا بالذات، فلا محذور. كذا أفيد.

ويحتمل أن يكون منعًا للكبرى، على أن يكون المراد بالذات وما يقابل الواسطة، وتوضيحه لا نسلم أن الكتاب أساس؛ إذ المتبادر... إلخ، والكتاب أساس الكلام بواسطة أنه أساس العقائد التي هي جزء الكلام. انتهى.

ويرد على هذه الاحتمالات الثلاثة: إن عدم تبادر ما ذكر من لفظ «أساس الشيء» لا يستلزم عدم كونه أساس الشيء في نفس الأمر، فلا وجه لمنع الأساسية في نفس الأمر[١] مستندًا بعدم التبادر، والأنسب أن هذا منع لقوله: «فالفقرة الثانية تشمل... إلخ» يعني: إن بناء الترقي إنما هو على ما يتبادر من الفقرتين، ولا نسلم أنه إذا حمل الفقرة الثانية على ما يتبادر منها تشمل الكتاب والسنة؛ لأن المتبادر من الأساسين في الفقرة الثانية ما يكون أساسًا بلا واسطة، وكون الكتاب أساس أساس العقائد بالواسطة؛ أعني: إن في نسبة كل من الأساسين إلى ما نسب إليه واسطة.

ويرد على الاحتمال الأول أيضًا: إن هذا المنع من جانب مدعي الترقي،

---

(١) وحاصل السند تحرير قوله: بخلاف الثانية يعني لا نسلم كيف والمراد أن هذه الفقرة إذا حملت على المتبادر لا تشمل الكتاب.

وهو قد سلم الأساسية بحسب الاعتداد؛ حيث اعترف بأن أساسية الكتاب والسنة للعقائد بحسب اعتدادها، إلا أن يجوز ابتناء المنع على خلاف معتقد المانع على ما قيل[١].

وأيضًا الظاهر أن الذات في قوله: «هو الأساس بالذات» قيد للأساس لا للمؤسس، وحمل هذا المنع على الاحتمال الأول يقتضي أن يكون قيدًا للمؤسس؛ لأنها حينئذٍ مقابل للاعتداد، وهو قيد للمؤسس، وهو الكلام، فيلزم أن يكون مقابله قيدًا للمؤسس أيضًا، فيرد على الاحتمال الثالث أيضًا أنه حينئذٍ يكون عين ما يذكر عقيبه من المنع، إلا أن[٢] يقال: إن من ردهما وإن كان واحدًا حينئذٍ وهو الكبرى أولاً، وكبرى[٣] دليل تلك الكبرى بحسب الإرجاع، إلا أن مستند الأول عدم تبادر الأساس بالواسطة من أساس الشيء، ومستند الثاني عدم كون الأساس بالواسطة أساس الشيء في نفس الأمر.

(**قوله: وإن سلم فأساس الفن**) فإن قلت: فأساس كون الكتاب أساس الكلام مقدمة مدللة فإلى أي مقدمة من دليلها يرجع هذا المنع؟

قلت: مدار دليلها على ثلاث مقدمات:

الأولى: إن الكتاب أساس العقائد.

والثانية: إن العقائد أساس الكلام؛ لكونها جزأه.

والثالثة: إن أساس الأساس أساس، ولا شك في عدم رجوعه إلى الأولى، ولا يجوز رجوعه إلى الثالثة لأمرين:

الأول: إنه يلزم حينئذٍ أن يذكر مثال هذا الجواب فيما قاله أولاً.

والثاني: إنه على تقدير أن يكون المراد من الذات في قوله: «هو الأساس بالذات»: ما يقابل الواسطة، يلزم تسليم عموم الأساس للأساس

---

(١) القائل قره داود حيث جوز ذلك وقال هذا معنى ما اشتهر من أن المانع لا مذهب له.

(٢) من هنا إلى قوله: إلى أن لم يظهر له معنى فليحرر.

(٣) المراد من الكبرى دليل تلك الكبرى الثانية الأخيرة، فارجع إلى ما قدمناه لك من تقريره نقلاً عن بعض الأفاضل.

بالواسطة، فيكون اعترافًا بكون أساس الأساس أساسًا، فيلزم التناقض بنفي الأساس بالواسطة في أساس الفن، على أن كون أساس الأساس أساسًا بمنزلة البديهي أيضًا؛ لأن معنى الأساس المبني والموقوف عليه كما صرح به بعض الأفاضل، والجزء موقوف عليه الكل.

قلت: في الكل مثل الكلام أمران:

الأول: الهيئة الاجتماعية.

والثاني: معروض تلك الهيئة، وهو الآحاد، ولا معنى لتوقف الكل على الجزء إلا توقفًا لمعروض تلك الهيئة الاجتماعية.

وحاصله: توقف الهيئة الاجتماعية فقط؛ إذ جميع الآحاد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لا يتوقف على الجزء؛ لأن ذلك الجزء بعض من الآحاد، فيلزم توقف الشيء على نفسه، فالمانع جواز أن يكون الكلام اسمًا لمعروض الهيئة الاجتماعية، وتكون الهيئة الاجتماعية خارجة عن مسمى لفظ الكلام، فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساسًا له.

ولما كان الظاهر أخذ الهيئة الاجتماعية في المسمى سلمه وانتقل إلى منع آخر، فسقط ما قاله بعض الأفاضل ها هنا، ويرد عليه أن الأساس بمعنى المبنى والموقوف عليه، ولا شك أن المبني والموقوف عليه للجزء مبنى للكل.

(قوله: وإن سلم فأساس الكتاب) أي: وإن سلم أن مقدمات القياس صحيحة، لكن لا نسلم الإنتاج؛ لأن الحد الأوسط ليس بمكرر؛ لأن أساس الكتاب هو ذات العقائد، فالمراد من المقدمة الأولى: إن ذات الكلام أساس العقائد؛ لأن أساسيته لها بواسطة أساسية جزئه الذي هو العقائد للكتاب، والعقائد إنما تكون أساسًا للكتاب بحسب ذاتها، فتكون أساسية الكلام أيضًا للكتاب بحسب ذات الكلام، فتكون أساسية الكلام للعقائد أيضًا بحسب[1] ذات الكلام.

---

(١) لأن أساسية الكلام للعقائد بالواسطة وحاصله أن الكلام من حيث ذاته أساسًا للكتاب والكتاب أساسًا للعقائد ينتج أن الكلام بحسب ذات الأساس للعقائد.

والكتابِ إنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد؛ أي: من حيث اعتداد العقائد، فتكون أساسية للكلام أيضًا بحسب اعتداد الكلام، فالمراد من المقدمة الثانية: إن الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد الكلام، فحاصل القياس من الشكل الأول: إن الكتاب أساس اعتداد الكلام، وذات الكلام أساس العقائد، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلا يكون الكتاب أساسًا لأساسها؛ أي: لأساس العقائد؛ أعني: بأساس العقائد الكلام من حيث هو؛ أي: أساس العقائد أساس؛ أي: أساس للعقائد؛ لأن الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد.

والكتاب لا يكون أساسًا للكلام باعتبار تقييد الكلام بهذه الحيثية، وهي حيثية ذاته، بل باعتبار تقييده بحيثية اعتداده، فحاصل قوله: «فلا يكون أساسًا لأساسها» من حيث هو أساس؛ لأن الحد الأوسط غير مكرر في الحقيقة؛ لأنه في كل من المقدمتين مقيد بحيثية مغايرة للحيثية الأخرى التي قيد بها في المقدمة الأخرى، فلا وجه لما قاله المحشي في وجه التأمل بقوله: «وفيه أن اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب... إلخ» لأن الحد الأوسط يجب تكرره ظاهرًا وحقيقةً حتى ينتج القياس، ولقد أطنبنا الكلام ليتضح المرام، ولئلا تستتر الشمس خلف الغمام.

قال الخيالي: «أدلتها التفصيلية» وأما أدلتها الإجمالية فلا تتوقف على هذا العلم؛ لأن الدليل الإجمالي في مثل قولنا: «العالم متغير وكل متغير حادث» في بيان قولنا: «العالم حادث» هو التغير فقط، وهو لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس.

والحاصل: إن الدليل الإجمالي مفرد، وهو الحد الأوسط في القياس الاقتراني، والاستثناء في القياس الاستثنائي، ومعرفة المفرد لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس، وكذا الاستدلال به على طريق الإجمال لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس.

ثم اعلم أن أساسية الأدلة التفصيلية للعقائد بحسب ذاتها؛ أي: ذات العقائد، كما أن أساسية الكتاب والسنة لها بحسب اعتدادها، ففي كل احتمال تقييد العقائد بالكتاب والسنة والأدلة التفصيلية جميعًا، وتقييد العقائد بحيثية

اعتدادها وذاتها جميعًا، والثاني أن يبقى أساس العقائد على إطلاقه؛ بأن يراد منه أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما الخيالي من غير أن يعين شيئًا منهما، ويحمل العقائد على الأعم من حيثية اعتدادها وذاتها.

قال الخيالي: «أي علم يعرف به ذلك» أفاد بذلك أن العلم بمعنى المسائل، لكن يحتمل أن يكون بمعنى الإدراك وبمعنى الملكة أيضًا، وكان ما سيأتي من الشارح من قوله: «يشمل من هذا الفن... إلخ» يناسب أن يراد من الفن المعلومات؛ لأن ما يشمل المختصر إنما هو من المعلومات لا الإدراكات والملكات، فلذلك حمل العلم ها هنا على معنى المعلومات.

(قال الخيالي: فالمراد هو المعنى الإضافي... إلخ) هذا جواب سؤال مقدر، وتقرير السؤال على وجهين:

الأول: إن قوله: «الموسوم بالكلام» غير مناسب؛ لأنه يشعر بأن لا يكون ما سبق من قوله: «علم التوحيد والصفات» وسمًا للعلم بقرينة المقابلة، والمشعور به باطل؛ لأن ما سبق وسم أيضًا للعلم، وما يشعر بالباطل فهو غير مناسب في أصل الجواب، على أنا لا نسلم أن المشعور به باطل؛ لجواز أن يراد مما سبق المعنى الإضافي لا المعنى اللقبي، ولو سلم فلا نسلم الإشعار؛ لجواز أن يكون نسبة الوسم إلى الكلام لكونه أشهر، فيراد من قوله: «الموسوم بالكلام» أنه كذلك في الأشهر، فلا يشعر إلا أن ما سبق ليس بوسم في الأشهر، لا أنه ليس بوسم مطلقًا.

والثاني: إن قوله: «الموسوم بالكلام» مستغنى عنه؛ لأنه قد تقدم قبله الوسم الآخر، وكلما كان كذلك فهو مستغنى عنه، فحاصل الجواب حينئذٍ أنا لا نسلم التقدم المذكور؛ لجواز أن يراد منه المعنى العلمي ولو سلم، لكن لا نسلم أنه مستغنى عنه؛ لجواز أن يكون ذكره لكونه أشهر، فيكون بمنزلة عطف البيان ويفيد زيادة التوضيح.

(قال الشارح نجم الملة والدين) شبَّه الملة والدين بالفلك في العلو والعظمة استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم إليهما، وأراد من النجم عمر النسفي استعارة تحقيقية، وجوز صاحب «الكشاف» كون القرينة استعارة تحقيقية كما

في قوله تعالى: ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧] حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية والنقض لإبطاله. صرح به في «المطول» و«رسالة الاستعارة».

فإن قلت: ذكر المشبه ها هنا ـ وهو الإمام ـ مانع من كون النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في «المطول».

قلت: نقل عن الشيخ عبد القاهر هناك أن ما ذكر فيه المشبه إن لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه إلا بتغيير صورة الكلام كان إطلاق اسم الاستعارة أقرب؛ لغموض تقدير أداة التشبيه فيه، وذلك بأن يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به، نحو: «فلان بدر يسكن الأرض وشمس لا تغيب» فإنه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء من الأمثلة إلا بتغيير صورته، نحو: «هو كالبدر إلا أنه يسكن الأرض، وكالشمس إلا أنها لا تغيب».

أقول: وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن الملة والدين لا يلائم المشبه به، فلا يحسن دخول الكاف إلا بتغيير صورته بأن يقال: «هو كالنجم إلا أنه في الملة والدين لا في السماء» تأمل.

(قال الخيالي: هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار) ومن فوائد هذا البيان: إن مصحح العطف هو التغاير الاعتباري؛ إذ لا بد للعطف من التغاير.

(قوله: قال العلامة التفتازاني... إلخ) ها هنا ثلاث نسخ:

الأولى: الدين والجزاء والطاعة والملة؛ أعني: الطريقة... إلخ.

والثانية: الدين، وهو الجزاء... إلخ.

والثالثة: الدين؛ أعني: الجزاء... إلخ.

ومفاد النسختين الأخيرتين واحد، فعلى النسخة الأولى الغرض من نقله أنه يشعر باتحاد الدين والملة ذاتًا واعتبارًا خلاف ما ذكره الخيالي، وأنه يفيد وقوع إضافة الملة إلى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني، وتدفع المخالفة الأولى بأنه لا يلزم من عدم التعرض للاختلاف والاعتبار عدمه في الواقع، ودفع المخالفة الثانية بعض الأفاضل بأن اللازم من كلام التفتازاني ليس إلا أن المعنى المذكور المعبر عنه بالأسماء المذكورة يضاف إلى الثلاثة، ولا يلزم من ذلك أن تصح إضافة ذلك المعنى معبرًا عنه بالملة إليهم.

أقول: في توجيهه تعسف؛ إذ ضمير «يضاف» راجع إلى الأمور الأربعة المتحدة في المسمى، والإضافة وإن سلم بأنها صفة المسمى إلا أن الظاهر أن يكون المراد إضافته بواسطة هذه الأسماء المعبر عنه بها ها هنا، وأما على النسختين الأخيرتين فالملة إما عطف على الدين أو على الطاعة، فعلى الأول: ضمير «يضاف» راجع إلى الدين والملة على طريق البدل، فالغرض من نقله أنه يفيد أن الدين والملة مختلفان بالذات خلاف ما ذكره الخيالي، وأن الملة تضاف إلى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني.

وعلى الثاني: لا يفيد المغايرة الذاتية، بل الاتحاد الذاتي كما ذكره الخيالي، لكنه ساكت عن المغايرة الاعتبارية التي ذكرها، ولا يكون فيه مخالفة لما ذكره الدامغاني؛ لأنه لا يفيد إلا إضافة الدين إلى الثلاثة؛ لأن ضمير «يضاف» راجع إلى الدين حينئذٍ، وقول التفتازاني: «لتدينهم وانقيادهم له» يشعر بالنسختين الأخيرتين، وعطف الملة على الطاعة تأمل حق التأمل.

ولقائل أن يقول: الملة إن كانت عطفًا على الدين فالجزاء كيف ظهر من النبي ﷺ، وأن الأمة كيف انقادوا له، وأن الطاعة كيف صدرت من الله، وأن الأمة كيف انقادوا لها بل هي عين الانقياد حينئذٍ، وإن كان المراد منها الطريقة الثابتة مجازًا لغويًا ففي التعبير ركاكة ظاهرة فالظاهر حينئذ النسخة الأولى، ويمكن الجواب بالتكلمات البعيدة باختيار الشق الأول، فتدبر.

(قوله: ولا إلى آحاد الأمة) رأيت في بعض الأطراف فيه أن الملة كالدين تضاف إلى الأمة، كما يقال ملة النصارى كذا، وملة اليهود كذا.

أقول: الذي نفاه الدامغاني الإضافة إلى آحاد الأمة، كأن يقال ملة زيد وعمرو كما مثله به، كذلك في بعض منهوات الخيالي، وما ذكر في بعض الأطراف هو الإضافة إلى جميع الأمة، وهو ليس بمنفي ولا يلزم نفيه مما نفاه الدامغاني.

(قال الخيالي: سميت بها لسلامة أهلها... إلخ) فالسلام في الوجه:

الأول: بمعنى: السلامة.

وفي الثاني: بمعنى: القول المخصوص.

وفي الثالث: ظاهر، ولفظ الواو في الموضعين بمعنى: أو لأن السلام لا يراد به إلا واحد من هذه المعاني؛ لعدم جواز إرادة المعاني المتعددة بلفظ واحد، وعموم المجاز بأن يراد ما يطلق عليه لفظ السلام لا يصار إليه بلا صارف عن الحقيقة.

(قال الخيالي: ولأن السلام من أسماء الله تعالى) وجه ثالث للتسمية بالإضافة؛ لأن السلام إذا كان من أسمائه تعالى فللجنة انتساب إليه تعالى بلا خفاء، فتصح الإضافة، وقوله: «فأضيفت» خارج عنه بلا بيان لفائدة الإضافة.

فإن قلت: لِمَ لم يذكر فائدة الإضافة في الوجهين الأولين وهي التخصيص؟

قلت: لظهورها بخلاف الإضافة إليه تعالى؛ لأن المفهوم من إضافة الدار إلى شيء كونها محيطة به؛ لاعتبار معنى الإضافة فيها، ولما لم يتصور إحاطتها إياه تعالى علم أن الإضافة للمخلوقية، فلا تظهر حينئذٍ للإضافة فائدة مشهورة وهي التخصيص؛ لأن كل دار بل كل شيء مخلوق له تعالى؛ لأنه تعالى خالق كل شيء فلا تخصيص، فبين أنه للتشريف.

فإن قلت: التشريف إظهار الشرف، والانتساب إليه تعالى بالمخلوقية الذي تفيده الإضافة ليس بشرف مخصوص، فلا يناسب أن يقصد.

قلت: لعل الإضافة بمعونة المقام تفيد الانتساب إليه تعالى؛ لكونها معتبرة ومعظمة عنده تعالى.

(قال الخيالي: ومعنى هذا الاسم) لما لم يكن لخصوص اسم السلام مدخل في التشريف، بل مدار التشريف الإضافة إليه تعالى بواسطة أي اسم، كأن أراد أن يبين فائدة خصوص اسم السلام.

(قال الخيالي: منه وبه السلامة) الباء للسببية، ومآلهما واحد، والمراد تفسير العبارة.

فإن قلت: أليس يجوز أن تكون الباء للملابسة بمعنى: إن السلامة عن النقائص في ذاته وصفاته وأفعاله ملابس مع أحد معاني السلام اسمًا له تعالى.

قلت: نعم إلا أن هذه العبارة عين عبارة المواقف، حيث قال: «السلام»

أي: ذو السلامة عن النقائص فصفة سلبية، وقيل: «منه وبه السلامة» ففعلية. انتهى.

ولا يخفى أن هذا يقتضي أن تكون الباء في «به» سببية، على أن شارح «المواقف» قال في تفسير «منه وبه السلامة»: أي: المعطي للسلامة.

(قال الخيالي: فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر) نقل عنه وجه الظهور المناسبة بينهما؛ لأن معنى هذا الاسم الذي منه وبه السلامة، فأهل الجنة سالمون من كل ألم وآفة ونحوهما، ولأجل هذا أضاف إلى هذا الاسم دون غيره. انتهى.

أقول: إن حاصل وجه التخصيص هو المناسبة، وفيه نظر؛ لأن كون معنى السلام: «ذا السلامة عن النقائص» أنسب من هذا المعنى، مع أنه المذكور أولاً في «المواقف» فلا وجه لعدم ذكره هنا، ووجه أنسبيته: إن السلام حينئذٍ صفته تعالى كما أن السلامة صفة أهل الجنة.

فإن قلت: المعنى المذكور أنسب من جهة أن السلامة حينئذٍ بمعنى واحد في المضاف والمضاف إليه بخلاف المذكور أولاً في «المواقف»، فإن سلامة المضاف إليه حينئذٍ عن النقائص، وسلامة المضاف عن الآلام والآفات ونحوهما لا عن النقائص.

قلت: غاية الأمر: إن في كل من المعنيين جهة مناسبة، فما سبب ترك المذكور أولاً وتخصيص ما ذكر بالذكر، ولو كان وجه تخصيص هذا الاسم هو الإشعار بأن أهل الجنة سالمون عن الآفات لم يرد النظر المذكور، فتأمل.

ووجه الإشعار: العرف والعادة، فإن من كان موصوفًا بصفة يظهر أثر صفته في داره عادة؛ أي: سكان داره تكون متعلق أثر تلك الصفة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: أما على توهم أما... إلخ)** إجراء للمتوهم مجرى المحقق.

(قوله: تعويض الواو عنها... إلخ) لا بطريق العطف حتى يلزم الجمع بين الواو، وأما لأن العوض والمعوض عنه لا يجتمعان.

(قوله... عقائد الإسلام... إلخ) وهو الدين المنسوب إلى النبي ﷺ.

(قوله: من الشرع) أي: من الكتاب والسنة.

(قوله: وهما يتوقفان... إلخ) فكون الكلام أساس أساس العقائد الإسلامية.

(قوله: على المسائل الكلامية... إلخ) قال في الحاشية: فإن قلت: أولاً: العقائد من الكلام، وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساسًا لنفسه؛ إذ لا يتوقف الكتاب إلا على المسائل الاعتقادية، وثانيًا: إن الكلام أساس العقائد؛ لأن أساس الأساس أساس، والكتاب أساس الكلام؛ لأن العقائد في الكلام فأساسها أساس له، فالكتاب أساس أساس العقائد، فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الأولى.

قلت: أولاً: الحصر المذكور ممنوع وإن سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاته، وثانيًا: المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات، وإن سلم فأساس الفن لا يتوقف هو عليه لا بعض مسائله، وإن سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد، والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد، فلا يكون أساسًا لأساسها من حيث هو أساس، فليتأمل. انتهى كلامه.

وقوله: «أولاً... إلخ» معارضة تقريرها: إنه كما أن عندك دليل على أن الكلام أساس أساس العقائد كذلك عندنا دليل على خلافه؛ لأنه لو كان الكلام أساس أساس العقائد لزم كون العقائد أساس لنفسه، واللازم باطل فالملزوم مثله.

(قوله: ثانيًا... إلخ) معارضة أخرى؛ يعني: إن كما عندك دليلاً على أن أساس أساس العقائد هو الكلام لا غير فالقرينة الثانية مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب، كذلك عندنا دليل على أنهم ليس كذلك، بل الكتاب أيضًا أساس أساس العقائد، فالقرينة الثانية شاملة للكتاب غير مختصة بالكلام، وقوله: «قلت: أولاً... إلخ» منع للحصر المذكور في المعارضة الأولى، وإن سلم فلا نسلم أن توقف العقائد على الكتاب وتوقف الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى يلزم كون العقائد أساسًا لنفسها؛ لجواز أن يتوقف الاعتداد بالعقائد على ذات الكتاب، ويتوقف ذات الكتاب على ذات العقائد، ويكون

اللازم منه أن يكون ذات العقائد أساسًا لاعتدادها، وليس هذا كون العقائد أساسًا لنفسها.

قوله: «وثانيًا» جواب عن المعارضة الثانية بأنه لا نسلم أن أساس الأساس أساس، وإن سلم فلا نسلم أن الكتاب أساس الكلام؛ إذ أساس الكلام ما يتوقف عليه جميع مسائله، وإن نسلم فالثابت بالمعارضة الثانية كون الكتاب أساس اعتداد أساس العقائد، والثابت بأصل الدليل كون الكلام أساس ذات أساس العقائد، فلم تكن المعارضة دالة على خلاف ما ثبت بأصل الدليل فلم تكن معارضة.

(وقوله: الحصر المذكور ممنوع... إلخ) أي: لا نسلم ألا يتوقف الكتاب إلا على المسائل الاعتقادية؛ لجواز توقفه على مباحث النظر والدليل بناء على أنها جزء من الكتاب.

(قوله: لشمول الأولى... إلخ) أي: قول الشارح مبنى علم الشرائع والأحكام يصدق على القرآن والسنة أيضًا.

(قوله: بخلاف الثانية... إلخ) فإنها مختصة بالكلام.

❊ قال محمد الشريف: **(قوله: إما على توهم «أما»)** أي: حكم القوة الواهمة لا الطرف المرجوح المقابل للظن حتى يقال: إن أفعال العقل تابعة للطرف الراجح، وإلا يلزم ترجيح المرجوح، وترجيح أحد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح؟ ولا يحتاج إلى أن يجاب عنه أنه جائز عند المتكلمين، وتقديم احتمال التوهم على احتمال التقدير ليس لأجل أولويته ورجحانه، بل لقلة متعلقاته.

(قوله: بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف) إنما قال: «بعد الحذف» وإن لم يكن التعويض إلا كذلك دفعًا للتأويل بأن يكون الواو و«أما» مذكورتين معًا، ثم تحذف «أما» ويعتبر الواو عوضًا عنها كما قيل في توجيه كلام صاحب «الكشاف» في بيان اشتقاق لفظة «الله».

فإن قلت: إذا كانت الواو عوضًا لا تكون «أما» مقدرة في نظم الكلام.

قلنا: إن التعويض إنما هو لأجل إسقاطها من اللفظ لا من التقدير، وقيل: المراد به: بعد الحذف في التقدير، وهذا وهم، ويمكن أن يقال: إن الفاء لأجل الواو ولكونها عوضًا عن «أما».

(قوله: على أنه لا منع من اجتماع الواو مع أما) لو قال لا منع من الجمع بين الواو وأما لكان حسنًا، وما قيل: إن الواو للوصل و«أما» للفصل فمدفوع بأن الوصل للواو والفصل لـ«أما» غير اللازم، ويحتمل أن يكون تقدير الكلام: وما ذكرنا قبل من الحمد فلأجل التيمن والصلاة، وأما بعد فشروع في شرح الكتاب، فحينئذ لا بد من اجتماعهما كما يقال عند تفصيل أحوال القوم: أما زيد فكذا، وأما عمر فكذا.

(قوله: وهي الأساس) الأولى أن يقول: وهي الأساس في اللغة؛ ليأتي عطف قوله فيما نقل عنه، ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصلح، لكن تركه لظهوره، والضمير في قوله: «هو الكتاب والسنة» ليس للحصر، بل لتقوية الإسناد، وكذا الضمير في قول الشارح: «هو علم التوحيد والصفات» فلا يرد ما قيل: إن القرينة الأولى أيضًا غير شاملة للكتاب والسنة، فلا يكون في الثانية ترقٍّ في المدح، ولا يحتاج إلى أن يقال: الضمير لحصر المجموع لا لكل واحدة من القرينتين، ولا إلى أن يقال: الحصر بالنظر إلى الادعاء والشمول بالنظر إلى الواقع.

(قوله: ويمكن أن يقال: أساس العقائد أدلتها التفصيلية) فيه إشعار بضعفه، فإن الأدلة وإن كانت أساسًا للعقائد لكن كون الكلام أساسًا للأدلة بعيد جدًّا.

وفي قوله: «ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصطلح» كون المسائل الأصولية أساسًا للعقائد، وكون الكلام أساسًا لتلك المسائل، وهما بعيدان جدًّا، وسؤال الدور وارد ومندفع كما في التوجيه الأول وإن كانت القاعدة باقية على ظاهرها.

وفي قوله في الحاشية: وقد يقال: «العقائد مثل الاعتقاد لوجوب الصلاة... إلخ» حمل العقائد على ما ذكر، وهو في غاية البعد مع البعدين المذكورين وإن لم يرد عليه سؤال الدور، وفي التوجيه الأول كون الكتاب والسنة أساسًا للعقائد وهو ظاهر، وكذا كون الكلام أساسًا لهما، وسؤال الدور مندفع بجواب معقول مقبول مسلم عند الكل، فلا تغفل عن ملاحظة المراتب فيما بين

التوجيهات المذكورة، ولما كان في تطبيق الجواب على السؤال نوع إشكال على بعض الأذهان أردنا نقل تلك الحاشية بتمامها والإشارة إلى ما هو المراد.

قال: فإن قلت: **أولاً**: العقائد من الكلام، وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساس بنفسه؛ إذ لا يتوقف الكتاب إلا على المسائل الاعتقادية.

وثانيًا: إن الكلام أساس العقائد؛ لأن أساس الأساس أساس، والكتاب أساس الكلام؛ لأن العقائد من الكلام، وأساسها أساسه، فالكتاب أساس أساس العقائد، فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الأولى.

قلت: **أولاً**: الحصر المذكور ممنوع، فإن سلم فالعقائد بحسب الاعتداد بها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها.

وثانيًا: المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات، وإن سلم فأساس الفن ما يتوقف عليه لا بعض مسائله، وإن سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد، والكتاب إنما هو أساس أساس العقائد من حيث الاعتداد، فلا يكون أساسًا لأساسها من حيث هو أساس، فليتأمل.

وقوله: «الحصر المذكور ممنوع» رد قوله: «إذ لا يتوقف... إلخ» لكنه جواب جدلي، والثاني جواب تحقيقي، وقوله: «المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات» أي: لا المطلق منع للمقدمة الأولى من السؤال الثاني، وهي قوله: «الكلام أساس العقائد» وقوله: «وإن سلم فأساس الفن هو ما يتوقف عليه» إشارة إلى رد قوله: «والكتاب أساس الكلام» لكنهما جوابان جدليان، والجواب التحقيقي هو الجواب الثالث، وهو قوله: «فأساس الكتاب هو ذات العقائد» والكتاب إنما هو ذات العقائد من حيث الاعتداد، فلا يكون أساسًا لأساسها من حيث هو أساس؛ أي: لا يكون الكلام أساسًا لأساس العقائد من حيث هو أساس، فلا ينتج كون الكلام أساسًا للعقائد.

وهذا أيضًا رد للمقدمة الأولى من السؤال الثاني، لكن الأولى في العبارة أن تقول: الكلام أساس الكتاب بالذات، والكتاب أساس العقائد من حيث الاعتداد، فلا ينتج كون الكلام أساس العقائد، وأيضًا كان اللائق أن يكون متقدمًا على الجواب الثاني، لكن أراد أن يجمع بين الجدلين فتأمل، ولا تكن من القاصرين المحتجبين بالأستار الضعيفة.

ونحن نقول: الظاهر المتبادر أن مراد الشارح من قوله: «علم الشرائع والأحكام» العلوم الشرعية مطلقًا، ولا يلزم أن يكون الكلام مبنى نفسه كما يقال: «أساس الدار جزؤها» ومبنى القضية أطرافها، فحينئذ يكون قوله: «وأساس قواعد عقائد الإسلام» تخصيصًا بعد التعميم؛ لأجل الاهتمام، أو ما عدا علم الكلام، فيكون مقابلاً لسائر العلوم الشرعية، والمراد من القواعد: المسائل، كقولنا: «الله عالم» مثلاً.

ومن الكلام العلم المدون؛ فإنه لو لم يكن مدونًا لما وضعت تلك المسائل، أو تقول: «المراد من الكلام الملكة» أو تقول: «المراد من القاعدة البناء» مجازًا تسمية للكل باسم الجزء، كأنه قال: أساس بناء العقائد، ويحتمل أن يكون المراد من القاعدة المعنى الاصطلاحي، ويطلق الكلام على مجموع المسائل الأصولية والكتاب والسنة بطريق التغليب، أو على الكتاب والسنة بطريق الاستعارة، والجامع هو السببية في حصول العلم والمعرفة.

(**قوله: أي: علم يعرف به ذلك**) يعني: إن المراد من العلم المسائل لا التصديق ولا الملكة، وذلك إشارة إلى المجموع.

(**قوله: فالمراد هو المعنى الإضافي**) الإضافة لأدنى ملابسة، وهذا المعنى هو الظاهر المتبادر.

(**قوله: ويمكن أن يراد... إلخ**) إشارة إلى ضعفه.

(**قوله: فنسبة الوسم إلى الكلام... إلخ**) جواب سؤال مقدر تقديره: إذا أريد المعنى اللقبي يكون موسومًا به أيضًا فلِمَ خصص التسمية بالكلام؟ فقال: لكونه أشهر، والأولى أن يقول: «الشهرته»؛ لأن الأول غير مشهور، والعبارة أخصر.

(قوله: إشارة إلى فائدة من فوائده) نقل عنه فيه ردان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به. انتهى.

فإن من فوائده: تصديق النبي ﷺ فيما جاء به، والخلاص من السيف والقتل وسبي الأولاد ونهب الأموال والخراج والجزية في الدنيا، والنيل للسعادة الأبدية والنجاة من أنواع العذاب في الآخرة، ويمكن أن يقال: إن مراد القائلين بحصر فائدته في النجاة من الشكوك والأهمام أن فائدته

هي حصول اليقين بالأشياء على ما هي عليه، والبواقي لازمة لهذه الفائدة.

(قوله: فلرجحان الشك على الوهم... إلخ) قيل عليه: إن الوهم راجح في الظلمة، فإن الوهم لا يزول إلا بالدليل القطعي اليقيني، والشك يزول بأي دليل كان من القطعي والظني.

والجواب: إن الراجحية والمرجوحية بينهما ليست بالنسبة إلى عسر الزوال ويسره، بل بالنظر إلى انكشاف الأمر عن القلب وانجلائه وعدم انجلائه، والنفس عند الشك متحيرة في الظلمة لا ترى شيئًا من الجوانب، وعند الوهم ليست كذلك، فإنها ترى بعض الجوانب وتميز في الجملة، والظاهر أن إضافة الغياهب إلى الشكوك والظلمة إلى الأوهام من قبيل إضافة المشبه به إلى المشبه لا من قبيل إضافة المسبب إلى السبب؛ أي: الظلمات الحاصلة من الشكوك والأوهام كما قيل.

(قوله: هما متحدان بالذات) الأولى أن يقال: متحد بالذات، كما يقال: هما واحد لا واحدان، وكما يقال: زيد وعمر وبكر متحد بالماهية لا متحدون، لكنه نظر إلى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته.

(قوله: فإن الشريعة من حيث إنها تطاع دين، ومن حيث إنها تملى وتكتب ملة) فكلاهما عبارتان عن الشريعة، لكن لكل واحد منهما جهة غير جهة الآخر، وإنما اكتفى بجهة وإن كان لكل واحد جهات؛ لأنه يكفي في الفرق.

(قوله: والإملال... إلخ) جواب عما يقال: إن الملة من المضاعف والإملال من التناقض، فما وجه قوله: «من حيث إنها على» فأجاب بأنهما بمعنى واحد.

فإن قلت: لِمَ لم يقل من أول الأمر من حيث إنها علل وتكتب ملة حتى لا يرد السؤال؟

قلت: لأن في كون الإملال بمعنى الكتابة نوع خفاء بخلاف الإملاء.

(قوله وقيل من حيث إنها يجتمع عليها ملة) إشعار بضعفه لأنه لا يناسب بهذه الحيثية معناه اللغوي فلا مدخل لها في التسمية اللهم إلا أن يدعي أن الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع ونجم الملة في عبارة الشرح من قبيل التشبيه لا الاستعارة لأن طرفي التشبيه مذكوران معًا.

(قوله قوله في دار السلام أي الجنة إلخ) يحتمل أن يكون المراد المعنى الإضافي أو المعنى اللقبي ولم يتعرض المحشي للمعنى الإضافي ها هنا إما لكونه احتمالاً بعيدًا أو لاكتفائه بما سبق في مثله ويمكن تعميم قوله سميت على وجه يشمل المعنى الإضافي أيضًا والوجوه المذكورة جارية في كلا المعنيين.

(قوله: لسلامة أهلها... إلخ) هذا هو الظاهر ولهذا قدم، و«السلام» مصدر بمعنى: السلامة.

(قوله: ولأن خزنة الجنة... إلخ) الأولى أن يقول: «أو لأن» لأنه لا قطع بكون التسمية عن هذه الوجوه، بل كل واحد محتمل، وهذا الوجه ضعيف؛ لأن الدنيا أيضًا دار السلام بهذا المعنى، ولا دخل لخصوصية كون المسلمين خزنة.

(قوله: ولأن السلام اسم من أسماء الله تعالى) ولا يخفى أن إضافة الدار حينئذٍ إلى ربها بخلاف كلا الوجهين الأولين، فلا وجه لقوله: «ولأن» ولما كان مظنة أن يقال: إن الدنيا أيضًا داره تعالى فلِم خصصت الجنة بهذه الإضافة؟

أجاب بأنه أضيف تشريفًا وتكريمًا للجنة كما يقال: الكعبة بيت الله تعالى.

ولما كان مظنة أن يقال: التشريف يحصل بإضافتها إلى أي اسم كان من أسمائه تعالى فلِم خصص اسم السلام؟

أجاب بعد تبيين معنى الاسم المذكور بأنه ظاهر.

(قوله: هو الذي منه وبه السلامة) يعني: نشأ منه السلامة إلى الخلق، وبه السلامة على الدوام من كل ما لا يليق بحضرته تعالى، وحينئذٍ يكون بمعنى السالم والمسلم، وفيه أنه صفة واحدة لا يكون بإطلاق واحد لازمًا ومتعديًا معًا، اللهم إلا أن يقال: إن كلاً من المعنيين على تقدير.

وقال بعض الأفاضل: هو الذي سلم ذاته عن العيب، وصفاته عن النقص، وأفعاله عن الشر.

(قال الشارح: يشتمل من هذا الفن... إلخ) حال من المفعول، قدم عليه اهتمامًا لبيان كون غرر الفرائد من هذا الفن الشريف، وقيل: لأجل ربط قوله: «في ضمن فصول» بـ«الغرر».

الفرائد: جمع فريدة، وهي الدرة الكبيرة المنفردة في الصدف، والمراد بها ها هنا: المسائل الكلامية بطريق الاستعارة المصرحة، وهي ذكر المشبه به وإرادة المشبه.

والغرة في الأصل: البياض الذي في جبهة الفرس، ثم استعير واستعمل في أنفس كل جنس وخياره، والمراد ها هنا: خيار المسائل الكلامية وخلاصتها.

والفوائد: جمع فائدة، ودررها: حسانها وكرامها، شبه بعض الفوائد بالدرر في اللطافة والنفاسة، ثم استعير اسم المشبه به له استعارة مصرحة.

(في ضمن فصول) أي: الكائنة في ضمن فصول، فهي صفة في المعنى للغرر والدرر، والمراد من الفصول: العبارات التي تنفرد كل واحدة منها بمسألة من مسائل هذا الفن، وهي باعتبار ما في ضمنها ويدل عليها قواعد دين الإسلام، أو نقول: هي باعتبار ذاتها قواعد ادعاء ومبالغة، وإذا كانت هذه العبارات قواعد فكيف ما في ضمنها؟.

وقيل: المراد منها: المسائل، وهذا وإن كان ملائمًا للقواعد والأصول لكن يأباه قوله: «في ضمن» وأثناء الشيء: أواسطه، وهي جمع «ثني»، يقال: أنفذت كذا ثني كتلا؛ أي: في طلبه.

والمراد من الفصوص: الألفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها، وقوله: «لليقين جواهر وفصوص» تشبيه لا استعارة؛ لكون الطرفين مذكورين، ويمكن أن يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المرادين، ويكون الجواهر والفصوص له تخيلاً، فحينئذ يكون المراد من الفصوص: الأحجار الثمينة الكثيرة القيمة لا فصوص الخواتم، وقيل: المراد: أهل اليقين، وقيل: المعنى المتيقن؛ أي: من شأنه أن يتيقن.

(مع غاية من التنقيح والتهذيب) وهما متقاربا المعنى، وحاصلهما: المتطهرون من الحشو والزوائد، وعدم خلط المسائل الحكمية والعلوم العربية.

(ونهاية من حسن التنظيم والترتيب) تحسين وتعريف لتركيب المسائل بعضها مع بعض، وإيراد كل منها في أحسن واضعه وأليقها، فلما عرفه ومدحه أولاً مدحًا بليغًا بكونه أصل العلوم الدينية وأنفسها وأعظمها وأجلها.

[سبب تصنيف شرح العقائد]

* **قال الشارح**: [فحاولت أن أشرحه شرحًا يفصل مجملاته، ويبين معضلاته، وينشر مطوياته، ويظهر مكنوناته، مع توجيه للكلام في تنقيح، وتنبيه على المرام في توضيح، وتحقيق للمسائل غِبّ[1] تقرير، وتدقيق للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد مع تجريد، طاويًا كشح المقال عن الإطالة والإملال، ومتجافيًا عن طرفي الاقتصاد: الإطناب والإخلال، والله الهادي إلى سبيل الرشاد، والمسؤول لنيل العصمة والسداد، وهو حسبي ونعم الوكيل].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فحاولت... إلخ)** رتب بالفاء إشارة إلى أن ما بعدها مسبب عما قبلها.

(قوله: طاويًا كشح المقال) حال من المستكن في أشرحه، وكذا قوله: «ومتجافيًا».

الكشح: الجنب، والطي: القطع، وهو كناية عن الاحتراز عن الإطالة والإملال[2].

(قوله: ومتجافيًا عن طرفي الاقتصاد[3] التجافي: التباعد، والاقتصاد، التوسط، والطرفان: عبارة عن الإطناب، وهو الزيادة على قدر ما يتضح به المراد، والإخلال: وهو النقصان عن القدر المذكور.

---

(١) غِب الأمر؛ أي: بعده.

(٢) الإملال: إيصال الملال.

(٣) عملاً بمقتضى الحديث النبوي: «خير الأمور أوسطها».

(قوله: الإطناب والإخلال) بالجر بدل من «طرفي»، وبالرفع خبر لمبتدأ محذوف، ويحتمل النصب بالفعل المقدر.

(قوله: وهو حسبي ونعم الوكيل) قال الفاضل المحشي، رحمه الله: ردَّ الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية إنشائية، فلا تعطف على الأولى الإخبارية، وكذا على «حسبي» باعتبار تضمنه معنى «يحسبني»؛ لأنه خبر أيضًا. تمَّ كلامه.

وقوله: «وكذا على حسبي... إلخ» يريد به: إن عطف الجملة على المفرد وإن صح باعتبار تضمنه معنى «يحسبني»، لكنه في المآل عطف الإنشاء على الإخبار.

ثم أجاب الفاضل المحشى عنه بأنه يرد عليه: إن المراد بالجملة الأولى إنشاء التوكل لا الإخبار عن الله تعالى بأنه كافٍ، وهو ظاهر، وأيضًا يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الإخبارية والإنشائية. تمَّ كلامه.

وقد يقال: إن مقصود الشارح ثمة ليس الرد والقدح في التركيب[1]، بل تحقيق توجيه العطف وتبين طريق التركيب، وإن كان ظاهر عبارته ناظرًا إليه؛ إذ قد نقل عنه في «حواشيه» هكذا، المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض.

وأيضًا أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقًا، كيف وقد أشار في شرحه لـ«الكشاف» عند الكلام على قوله تعالى: ﴿يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا...﴾ [الأنعام:٢٧] إلى جواز عطف الإخبار على الإنشاء باقتضاء المقام[2]، وفي مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف القصة على القصة استحسنه.

---

(١) قوله: **(ليس الرد... إلخ)** بل غرضه هو التنبيه على أنه لا بد من التأمل للتوجيه.

(٢) حيث قال: ليس عطفًا على «نرد» فيدخل تحت التمني، ويكون المعنى: ليتنا لا نكذب، بل هو عطف على التمني، عطف إخبار على إنشاء، وهو جائز باقتضاء المقام.

ونصَّ في أوائل أحوال المسند على جواز «ليت زيدًا قائم وعمرو منطلق» بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الأولى، فكيف يتصور منه أن يرده ويقدح فيه، وإنما مقصوده[1] هو الرد والقدح إلزامًا على المصنف[2]؛ لأنه لا يسلم صحة مثل هذا التركيب.

※ قال العصام: (وتبيين معضلاته) وهي مشكلات لا يهتدي لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين؛ بأن يؤتى بحلها، أو تشييد أركانها وتوضيح بيانها.

(وقوله: مع توجيه للكلام في تنقيح) يحتمل وجهين:

أحدهما: توجيه منقح أحاط به التنقيح.

وثانيهما: توجيه في ضمن التنقيح؛ أي: نقحته بحيث صار موجهًا.

وكذا قوله: **(وتنبيه على المرام في توضيح)** يحتمل إرادة تنبيه في غاية الوضوح، وإرادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح؛ يعني: لم يأتِ بتوضيح لا يفيد بأن يكون توضيح الواضح، بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام خفيًّا غير لائح.

وغب الشيء بالكسر: عاقبته.

والكشح: الجنب، وطي الكشح عن الشيء: كناية عن الإعراض عنه.

والظاهر أنه أراد بالإملال ما هو لازم الإطالة، والأرجح أن يحمل على إملال يلزم منه الإيجاز المخل حيث لا يفهم المعنى.

والتجافي: التجاوز، والاقتصاد: ما بين الإفراط والتفريط، والإطناب يقابل الإيجاز، والإخلال يقابل الإطالة، فكأنه وضع الإخلال مقام الإيجاز رعاية للسجع، ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ، والإطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل، والإخلال عطف عليه.

---

(١) أي: مقصود الشارح من رد هذا العطف في بعض كتبه.

(٢) **(وقوله: المصنف)** أي: صاحب «التلخيص».

وقيل: ملاحظة العطف سابقة على الإبدال، فالمجموع بدل الكل من الكل من الطرفين، فكان يستحق إعرابًا واحدًا إلا أنهما أعربا بجعل الطرفين لتعددهما في حكم متبوعين.

والأوجه أن يقال: أجري الإعراب على كل منهما مع أن المجموع مستحق لإعراب واحد؛ لأن كل منهما قابل للإعراب، ففي إعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، كما يقولون في إعراب: «جاءني القوم واحدًا واحدًا» حيث أعرب «واحدًا واحدًا» إعرابين مع أن المجموع حال واحد.

(والرشاد) بالفتح: الاهتداء.

والمراد بنيل العصمة: نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف، ويحتمل أن يراد: نيل العصمة في الدين؛ يعني: ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى.

(والسداد) بالفتح: الصواب من القول والعمل.

(قوله: وهو حسبي ونعم الوكيل) هذا التركيب مما أورد عليه الشارح أن فيه عطف الإنشاء على الخبر، حيث قال: عطف «نعم الوكيل» - وهو إنشاء - على «حسبي» بتأويله بيحسبني، وهو خبر، أو على جملة: «وهو حسبي».

ورده السيد السند بوجوه:

أما أولاً: فبأنه عطف على «حسبي» بلا تأويله بجملة حتى يكون خبرًا؛ إذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الإعراب على المفرد وبالعكس.

وأما ثانيًا: فبأنه يجوز عطف الإنشاء على الخبر فيما له محل من الإعراب، يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] قطعًا؛ إذ ليست الواو من المحكي؛ إذ لا مجال للعطف في المحكي، بل هي للحاكي.

وأما ثالثًا: فبأنه يجوز عطف «ونعم الوكيل» بتقدير «وهو نعم الوكيل» على جملة «وهو حسبي» لأنه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة إنشائية؛ لأنه في تقدير: هو مقول في حقه نعم الوكيل؛ إذ الإنشاء لا يقع خبرًا لمبتدأ إلا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق.

واعترض على الثاني من وجوه:

- بأن «نعم الوكيل» في الآية يصح أن يكون عطفًا على «حسبنا» وعلى «حسبنا الله» بتقدير: وهو نعم الوكيل، فكيف يجزم بأنه ليس العطف من المحكي.

- ويمكن دفعه بأنه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك؛ لأنه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع.

- ويمكن أن يزاد في الوجوه أن «نعم الوكيل» عطف على «حسبي» بتقدير: مقول في حقه نعم الوكيل؛ إذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر، فكما يجب في جعل الإنشاء خبرًا بهذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضًا، ومما زيد أنه عطف على جملة «وهو حسبي» وهو لإنشاء التوكل، وينتقل الكلام حينئذٍ إلى عطفه على قوله: «والله الهادي إلى سبيل الرشاد» ويحتاج إلى جعله إنشاء مدح، وبعد ينتقل الكلام إلى عطفه على قوله: «فحاولت» وجعله إنشاء مدح لشرحه بعيدًا جدًا.

❊ قال الكفوي: (قوله: وتبيين المعضلات) مبتدأ خبره قوله: «يكون على الوجهين».

(قوله: أحدهما توجيه منقح) على أن يكون ظرفية التنقيح للتوجيه من قبيل ظرفية الصفة للموصوف للمبالغة، كما في قولهم: «زيد في الخصب والراحة» فالمعنى مع توجيه منقح غاية في التنقيح؛ بحيث أحاط به التنقيح إحاطة الظرف بظروفه.

(قوله: وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح) الظاهر أنه توجيه بجعل ظرفية التنقيح للتوجيه من قبيل ظرفية السبب للمسبب، كما في قوله تعالى: ﴿فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة:١٧٩] يعني: لم يأتِ بتنقيح مجرد عن الفوائد، بل

بتنقيح مثمر للزوائد المقبولة، فالفرائض بحيث لو لم يكن التنقيح لبقي الكلام غير موجه على قياس ما سيأتي في نظيره من التوضيح.

(قوله: يحتمل إرادة تنبيه) بأن يكون المعنى: ومع تنبيه موضح أحاط به التوضيح كإحاطة الظرف بظروفه، على أن يكون ظرفية التوضيح للتنبيه من قبيل ظرفية الصفة للموصوف.

(قوله: وطي الكشح) لم يتعرض لإضافة الكشح إلى المقال بأن يقول: وطي كشح المقال عن الشيء كناية عن الإعراض عنه، ففيه إشارة إلى أنه مما لا حاجة إليه في أصل المقصود؛ إذ الكناية بدونها أيضًا، والظاهر أن تلك الإضافة لأدنى ملابسة لوقوع طي الكشح في المقال؛ أي: طاويًا كشحه في المقال.

(قوله: وطي الكشح عن الشيء كناية) كما أن طي الكشح عن الأمر كناية عن إضماره وستره.

(قوله: كناية عن الإعراض عنه) أي: عن ذلك الشيء؛ لكون الإعراض عن الشيء لازمًا لطي الكشح عنه.

قيل: ولك أن تحمل الكلام على الاستعارة المكنية، فإن الكشح لازم لذي الجنب، فأسند إلى المقال تخييلية كما أسند الإظفار إلى المنية في إظفار المنية نشبت، وفيه: إن كون الشارح طاويًا لكشح المقال يكون حينئذٍ ركيك المآل.

(قوله: والأرجح أن يحمل... إلخ) قيل: وجه الأرجحية حسن المقابلة للإطالة؛ لأنه حينئذٍ لازم ضده، وفيه نظر؛ لأنه سيذكر التجافي عن الإخلال فيكون بمنزلة التكرار، وأما الإطناب فهو ليس عين الإطالة؛ لأنها الزائدة لا لفائدة بخلاف الإطناب على ما ذكر المعاني. انتهى.

وأنت خبير بأنه لو أريد بالإملال ما هو لازم الإطالة لكن بمنزلة التكرار بالنسبة إلى الإطالة المقدم ذكرها، بخلاف ما لو أريد به ما هو لازم الإخلال، فإنه حينئذٍ بمنزلة التكرار بالنسبة إلى ما سيأتي، والأرجح أن يحترز عن التكرار

بالنسبة إلى المتقدم، وأما الاحتراز عنه بالنسبة إلى ما سيأتي، فهو بمنزلة نزع الخف قبل الوصول إلى الماء، فتدبر.

(**قوله: فكأنه وضع الإخلال مقام الإيجاز**) لعله أول الإخلال بالإيجاز لتحصل المقابلة، ولم يؤول الإطناب بالإطالة مع أنهما سيان في قبول التأويل، وحصول المقابلة لوجوه اقتضته:

منها: إنه يكون مضمون هذه الفقرة الثانية حينئذٍ عين مضمون الفقرة الأولى، بناء على ما هو الأرجح من حمل الإملال على ما يلزم منه الإيجاز المخل، فيكون تكرارًا وتأكيدًا، والتأسيس خير من التأكيد.

ومنها: إن العادة هي التأويل في المقام الثاني دون الأول إذا احتاج أحدهما إلى ذلك؛ لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول إلى شط النهر.

ومنها: إنه ليس في وضع الإطناب مقام الإطالة وجه يستدعيه، بخلاف وضع الإخلال مقام الإيجاز، فإن فيه رعاية للسجع، وفيه: إنه لا يتحاشون عن التكرار والتأكيد، ولم يعدوه من الإملال في أمثال هذا المقام.

وأيضًا قد يتركون تلك العادة ويختارون التأويل في أول المقام إذا كان أرجح كما ها هنا، فإن إرادة الإطالة من الإطناب أوضح من إرادة الإخلال من الإيجاز، ولذا تراهم يضعون الإطناب في مقام الإطالة ولم يضعوا الإخلال في مقام الإيجاز، وأيضًا في وضع الإطناب مقام الإطالة تجنب عن تكرار لفظ الإطالة، حيث ذكره مرة في الفقرة الأولى على أن في تأويل الإطناب بالإطالة موافقة للواقع، فإن الشارح ـ رحمه الله ـ لم يتجافى عن الإطناب في هذا الكتاب كما لا يخفى على من تتبع كلامه، بل قوله: «متجافيًا عن طرفي الاقتصاد الإطناب والإخلال» إطناب، والاقتصاد متجافيًا عن الإطناب والإخلال، فيشهد على خلاف ما يدعيه كما قيل.

(**قوله: والإطناب بدل... إلخ**) قال محمد شريف: هذا خطأ من حيث المعنى، وإلا لكان المراد من نسبة التجافي إلى الطرفين: التجافي عن أحدهما، وأيد بنحو: السكنجبين ماء وعسل وخل، فإن الخبر هو المجموع، والإعراب جارٍ على كل واحد منها، وأنت خبير بأنه إنما يلزم ذلك لو لم

يعطف على الإطناب، وأما إذا عطف هو عليه فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على ذوي البال.

وأما ما قاله ساجقلي زاده من أنه إذا جعل الإطناب بدلاً عن الطرفين يفهم منه أن المقصود بالنسبة هو الإطناب، على أن البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه، وليس الطرف الآخر مقصودًا، ثم إذا عطف الإخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم أن الإخلال مقصود أيضًا، ففي الكلام تناقض فغلط؛ لأنه لا يفهم من كون الإطناب بدلاً أن الإخلال ليس مقصودًا بالنسبة، غايته أنه لا يفهم منه أن الإخلال أيضًا مقصود بالنسبة أم لا.

ثم إذا عطف على الإطناب فيفهم أنه أيضًا مقصود؛ إذ لا يفهم من كون الشيء بدلاً إلا أن ذلك الشيء مقصود بالنسبة دون متبوعه، لا أن شيئًا آخر أيضًا ليس بمقصود، لا يقال: «يلزم من عدم مقصودية المتبوع الذي هو الطرفان عدم مقصودية الإخلال» بناء على أن الطرفين عبارة عن الإطناب والإخلال؛ لأنا نقول: المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة هو عدم مقصوديته بها بذلك العنوان لا عدم مقصودية ذاته بجميع أجزائه، وإلا لزم التناقض بالنظر إلى مقصودية الإطناب أيضًا؛ لكونه أحد الطرفين، بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل أيضًا، نحو: «جاء زيد أخوك» فإن أخوك عبارة عن زيد، وذلك ظاهر.

(قوله: في حكم متبوعين) قال محمد شريف: هذا لا يتماشى في أمثال قولنا: «الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها، والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه» واعتبار التعدد في أمثاله أيضًا تكلف.

أقول: المثالان المذكوران ليسا من قبيل ما نحن فيه كما لا يخفى، ولو سلم فنقول: لا بد من ارتكاب التكلف واعتبار التعدد في الجميع؛ لقيام البرهان على أن لمعمول واحد إعرابًا واحدًا، فلا بد من تعدد ولو اعتبارًا، والتعدد في المعمول يستدعي التعدد في العامل في أمثاله، والتعدد في العامل لا يكون بدون تعدد المتبوع وأمثاله، على أنه يمكن أن يقال: إذا أمكن اعتبار

التعدد في المتبوع بلا تكلف بارد كما ها هنا يجعل المجموع تابعًا واحدًا، ويعتبر تعدد المتبوع وإلا يجعل كل واحد تابعًا على حدة.

(قوله: ترجيح بلا مرجح) وفيه: إن كون آخر الثاني آخرًا للمجموع يصلح أن يكون مرجحًا.

(قوله: ويمكن أن يزاد في الوجوه) أي: في وجوه الرد على الشارح، وهذه الوجوه توجيهات للتركيب المذكور حقيقة.

(قوله: فكما يجب في جعل الإنشاء... إلخ) فيه: إنه لا يجب ذلك عند الشارح، بل هو تعسف لا يجوز ارتكابه عندهم كما صرح به في بحث كون المسند جملة من المطول، ورده مبني على ذلك، فرده لمجرد ذلك التقدير مما لا ينبغي، فتدبر.

(قوله: يجب في عطفه... إلخ) فيكون تقدير الكلام: «وهو حسبي ومقول في حقِّه: نعم الوكيل» فهو من قبيل عطف مفرد متعلقه جملة إنشائية على مفرد آخر. هكذا ذكره في حواشيه على حواشي الشريف على «المطول».

* قال ولي الدين: (قوله: وقيل: ملاحظة... إلخ) قائله الخيالي.

(قوله: مما أورد عليه الشارح) فيه إشارة إلى ما نقل عن الشارح في حاشية المطول من أن هذا تحقيق وتبيين لطريق التركيب لا اعتراض غير معتد به.

(قوله: إن فيه عطف الإنشاء على الخبر) وأنت خبير بأن هذا العطف جائز عنده صرح به في كتبه، وإنما رد هذا التركيب في «شرح التلخيص» إلزامًا لمصنفه؛ وذلك لأن هذا العطف غير جائز عنده، ولو كان مقصوده رده مطلقًا كيف يورده في كتبه مثل «التلويح» وهذا الكتاب وغيرهما.

(قوله: وأما ثانيًا... إلخ) هذا جواب تسليمي والأول جواب منعي، وتقريره: لا نسلم عدم جواز عطف قوله: «ونعم الوكيل» على قوله: «حسبي» بلا تأويل، ولو سلم فلا محذور في عطف «ونعم الوكيل» على «حسبي» المؤول «يحسبني»؛ لأنه يجوز عطف الإنشاء على الخبر... إلخ.

(قوله: المطابق للحق) فيه تعريض بأن خلاف هذا باطل كما ذهب إليه المحقق الشارح وغيره، واختاره هذا المحشي.

(قوله: واعترض) والمعترض على الوجه الثاني هو الخيالي.

(قوله: ليس للمعترض) أي: المعترض على تركيب «وهو حسبي ونعم الوكيل» وهو الشارح التفتازاني.

(قوله: ويمكن أن يزاد... إلخ) وأنت خبير بأن هذا ليس وجهًا زائدًا، بل هو عين الوجه[1] الأول المنقول عن السيد السند، وذلك حيث عطف فيه «نعم الوكيل» على «حسبي»، ولا شك أن المعطوف على الخبر خبر، والإنشاء إذا وقع خبرًا فلا بد وأن يؤول كما هو الحق عند السيد السند.

(قوله: ومما زيد إلخ) زاده الخيالي تبعًا للفاضل الخطائي في حاشيتي «المختصر» و«المطول» ومما زاده الخيالي أيضًا جعل هذا من قبيل عطف القصة على القصة، ولم يذكره هذا المحشي؛ لعدم تمشيته من طرف صاحب الكلام المعترض عليه وهو صاحب «التخليص».

(قوله: وجعله... إلخ) قال بعض الأفاضل: جملة «والله الهادي» ليست معطوفة على جملة «فحاولت» حتى يلزم البعد، بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله: «إن الثمانين وبلغتها» فكأنه قيل: «اللهم اهدني سبيل الرشاد، وأعطني العصمة والسداد» عدل إلى الجملة الاسمية؛ للدلالة على الدوام والثبات كما في «الحمد لله». انتهى.

وأنت خبير بأن الأصل في الواو العطف، فما لم يصرف عنه صارف لا يعدل إلى الاعتراض، سيما إذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور، على أن جعل الواو للاعتراض إذا ارتكب فليرتكب أولاً في قوله: «ونعم الوكيل» حتى لا يحتاج إلى ادعاء إنشاء المدح.

---

(١) فيه أن الوجه الأول المنقول عن السيد إنما هو عطف الإنشاء على المفرد بدون التأويل، يظهر بالنظر في كلامه في حواشيه على «المطول»، أفاده الكفوي.

* قال الخيالي: **(قوله: طاويًا كشح المقال)** الكشح: الجنب، وطي الكشح كناية عن الإعراض.

(قوله: الإطناب والإخلال) بالجر مجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لهما، ولما تعدد المتبوع معنى أجري الإعراب على كل منهما، ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدأ محذوف.

(قوله: وهو حسبي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية إنشائية فلا تعطف على الأولى الإخبارية، وكذا على «حسبي» باعتبار تضمنه معنى يحسبني؛ لأنه خبر أيضًا، ويرد عليه أن المراد بالجملة الأولى: إنشاء التوكل لا الإخبار عنه تعالى بأنه كافٍ، وهو ظاهر، وأيضًا يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الإخبارية والإنشائية، ورده بعض الفضلاء أيضًا بأنه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه؛ أي: «وهو نعم الوكيل» فتكون إخبارية كالأولى.

ثم قال: وأيضًا يجوز عطف الإنشاء على الإخبار فيما له محل من الإعراب، ويدل عليه قطعًا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] لأن هذه الواو من الحكاية لا من المحكي؛ إذ لا مجال للعطف فيه إلا بتأويل بعيد لا يلتفت إليه، وهو أن يقال: تقديره: «وقلنا: نعم الوكيل»، وليس هذا مختصًا بما بعد القول؛ لحسن قولنا: «زيد أبوه عالم وما أجهله» ويرد عليه أنه يحتمل أن يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم، ثم إن حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع، وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون إخبارًا كالمعطوف عليه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: كناية عن الإعراض)** لأن المعرض عن الشيء يطوي كشحه عنه، فذكر اللازم الذي هو طي الكشح، وإراد الملزوم وهو الإعراض، ويجوز أن يكون استعارة تخييلية مرشحة بأن شبه في نفسه المقال بما له كشح، فأثبت الكشح تخييلاً ورشحه بالطي والمآل واحد.

(قوله: ولما تعدد المتبوع... إلخ) نقل عنه، وهذا جواب سؤال مقدر،

وهو أن يقال: إن الإعراب للتابع والبدل يكون واحدًا، فلِمَ تعدد الإعراب ها هنا؟ فأجاب بقوله: «ولما تعدد... إلى آخره» وحاصله أن المتبوع أيضًا متعدد معنى، فكأنه ذكر كلاً من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه.

(قوله: بأن الجملة الثانية إنشائية... إلخ) يعني: إن الجملة الثانية، وهي قوله: «نعم الوكيل» جملة إنشائية؛ لأن أفعال المدح وضعت لإنشائه، والجملة الأولى - أعني: قوله: «وهو حسبي» - جملة إخبارية، فلا يجوز عطف إحداهما على الأخرى بالواو؛ لكمال الانقطاع، وكذا لا يجوز عطفه على «حسبي» أما على تقدير عدم التأويل، فلأنه يلزم عطف الجملة على المفرد، وهو غير جائز لما مرَّ، وأما على تقدير تأويله بـ«يحسبني» فلأنه وإن حصل المناسبة بينهما بأن كلاً منهما جملة فعلية لكن الأولى خبرية، والثانية إنشائية على هذا التقدير أيضًا.

(قوله: ويرد عليه... إلخ) يعني: إن الجملة الأولى وإن كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء، والمقصود بها: إنشاء الكفاية لا الإخبار بأنه تعالى كافٍ في نفس الأمر، وهو ظاهر.

قال بعض الأفاضل: ينقل الكلام حينئذ إلى عطفه على قوله: «والله الهادي»، وإن جعل ذلك لإنشاء المدح، فينقل الكلام إلى عطفه على قوله: «فحاولت» وجعله إنشاء لشرحه بعيد جدًّا.

أقول: جملة «والله الهادي» ليس معطوفًا على جملة «فحاولت» حتى يلزم البعد، بل هو جملة دعائية، والواو فيه اعتراضية كما في قوله: «إن الثمانين وبلغتها» فكأنه قال: «اللهم اهدني إلى سبيل الرشاد، وأعطني العصمة والسداد» وعدل إلى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في «الحمد لله».

(قوله: وأيضًا يجوز عطف القصة على القصة... إلخ) معنى «عطف القصة» على القصة على ما بيَّنه السيد الشريف ناقلاً عن صاحب «الكشاف»: أن يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين، فكلما كانت أشد كان العطف أحسن من غير نظر إلى كون الجمل خبرية أو

إنشائية، فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة أن يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعددة، وها هنا ليس كذلك.

ولعل المحشي أراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون إحدى الجملتين على حاصل مضمون الأخرى من غير نظر إلى اللفظ، وهذا العطف مما جوَّزه الشارح في «شرح التلخيص» في بحث الفصل والوصل، ووصفه بالدقة والحسن، وأيده بمثال أورده صاحب «الكشاف» وهو: «زيد يعاقب بالقيد والإرهاق وبشر عمرًا بالعفو والإطلاق» وإن رده السيد السند هذا، لكن بقي ها هنا بحث، وهو أن الشارح إنما رد هذا العطف في عبارة «التلخيص».

ولا يمكن جعل «وهو حسبي» فيه إنشاء، ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نصَّ عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه، فلا يتم جواب المحشي من قبله، نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقًا لتم، لكنه ليس كذلك، كيف وقد اعترف به في شرح «الكشاف» ويوقعه في القرآن نحو: ﴿مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾ [آل عمران: ١٩٧].

(قوله: ورده بعض الفضلاء... إلخ) أي: رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في «حاشيته» على «شرح التلخيص» بأنه يجوز عطف «نعم الوكيل» على مجموع «هو حسبي» بأن يقدر المبتدأ في المعطوف إما مقدمًا ليناسب المعطوف عليه؛ أي: هو نعم الوكيل، فيكون المخصوص مقدمًا على «نعم الوكيل» نحو: زيد نعم الرجل، على ما صرح به صاحب «المفتاح» وغيره من أن المخصوص مقدم عليه، وإما مؤخرًا؛ أي: «نعم الوكيل هو» ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ.

وإنما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال؛ لأنه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف، بخلاف الاحتمال الأول؛ إذ لا خلاف في أنه إذا كان مقدمًا فهو متعين للابتداء، ولا يخفى عليك أنه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول «نعم الوكيل» بمقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضًا إنشائية؛ إذ

الجملة الاسمية التي خبرها إنشاء إنشائية، كما أن الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى، كيف لا ولا فرق بين «نعم الرجل زيد» و«زيد نعم الرجل» في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب؟ وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة «نعم الوكيل» بل جملة متعلقة خبرها «نعم الوكيل».

واعتراض الشارح إنما هو في عطف «نعم الوكيل» على أنه بعد التأويل يفوت إنشاء المدح العام الذي وضع أفعال المدح لإنشاءه، بل يصير لإخبار المدح الخاص، وهو أنه مقول في حقه: «نعم الوكيل».

(قوله: وأيضًا يجوز... إلخ) يعني: ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بأنه يجوز عطف «نعم الوكيل» على «حسبي» باعتبار تضمنه معنى «يحسبني» لأنه وإن كان إخبارًا لكن له محل من الإعراب؛ لوقوعه خبرًا لـ«هو» ويجوز عطف الإنشاء على الإخبار الذي له محل من الإعراب.

فإن قلت: الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع، وهو باقٍ في صورة يكون للإخبار محل من الإعراب، فما الوجه في جوازه؟

قلت: الوجه أن الجمل التي لها محل من الإعراب واقعة موقع المفردات؛ لأن نسبها ليست مقصودة بالذات، فلا التفات إلى اختلافها بالإنشائية والإخبارية، بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها، فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات.

ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الإعراب على المفرد وبالعكس، فحينئذ يجوز عطف جملة «نعم الوكيل» على «حسبي» بلا تأويله بـ«يحسبني» لأنها جملة لها محل من الإعراب، صرح به السيد السند في «حاشية المطول»، هذا وقد ذكر الشيخ الرضي أن «نعم الرجل» بمعنى المفرد، وتقديره: رجل جيد، فحينئذٍ لا إشكال في عطفه على «حسبي».

(قوله: ويدل عليه قطعًا) أي: يدل على أن عطف الإنشاء على الإخبار الذي له محل من الإعراب جائز، قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] فإن «نعم الوكيل» معطوف على «حسبنا الله»، وهو إخبار له محل من الإعراب؛ لأنه مقول «قالوا».

(قوله: لأن هذه الواو من الحكاية لا من المحكي... إلخ) دفع لتوهم أنه لم لا يجوز أن يكون مجموع الجملتين مقول «قالوا» بثبوت الواو بينهما، بأن يكون المقول على سبيل الحكاية: «حسبنا الله ونعم الوكيل» فلا يكون من عطف الإنشاء على الإخبارية فيما له محل من الإعراب.

ووجه الدفع أن الواو من الحكاية؛ أي: من كلام الحاكي؛ أي: قالوا حسبنا الله، وقالوا: نعم الوكيل.

ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي؛ لأنه لا يصح العطف حينئذٍ؛ إذ يلزم عطف الإنشاء على الإخبار فيما لا محل له من الإعراب إلا بتأويل بعيد، وهو أن يقال: تقديره «وقلنا: نعم الوكيل» ومثل هذا التقدير لا يلتفت إليه؛ لعدم انسياق الذهن إليه، ولا قرينة دالة عليه مع أنه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو.

(قوله: وليس هذا مختصًا بما بعد القول) حتى يتوهم أن الجواز المذكور فيما إذا كان بعد القول؛ لأن مصحح العطف هو أنه إذا كان للجملة محل من الإعراب، فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه، هو مشترك في جميع المواد وليس مختصًا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا: «زيد أبوه عالم وما أجهله» فإن جملة «وما أجهله» لإنشاء التعجب عطفت على «أبوه عالم» وهي خبرية.

(قوله: ويرد عليه) أي: على ما قاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعًا أنه يجوز أن يكون الواو من المقول المحكي، ويكون مدخول الواو معطوفًا على ما قبله بتقدير المبتدأ إما مؤخرًا؛ ليناسب المعطوف عليه، فإن «حسبنا» خبر و«الله» مبتدأ؛ لأن الحسب بمعنى المحسب إضافته إلى ضمير المتكلم لفظية وإلا فالمبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه، ومجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن إليه، وإما مقدمًا رعاية لقرب المرجع مع ما سبق.

وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن تقدير المبتدأ مقدمًا

تأويل بعيد؛ إذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرًا، وعلى هذا يكون من قبيل عطف الإنشاء على الإخبار، وأما تقدير المبتدأ في قوله: «وهو حسبي ونعم الوكيل» فليس ببعيد؛ لأن المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدمًا على الخبر بخلاف «حسبنا الله» إذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدمًا على الخبر؛ لأن التأويل المذكور إنما يكون بعيدًا إذا لم يكن قرب المرجع داعيًا إلى تقدير مقدمًا، كما أن تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدمًا في «فهو حسبي الله ونعم الوكيل» وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الإنشاء على الإخبار على أحد المذهبين، وهو أن يكون المخصوص المقدر مبتدأ، وهذا القدر كافٍ لنفي قطعية دلالته.

(قوله: أو عطفه... إلخ) يعني: يجوز ألا يكون الواو من الحكاية، ويكون «نعم الوكيل» معطوفًا على «حسبنا» الذي هو خبر مقدم على المبتدأ، فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الإعراب؛ لأنه حينئذ يكون خبرًا عطفًا على المفرد، والسيد السند ـ قُدِّس سره ـ يجوِّز عطف الجملة على المفرد إذا كان لها محل من الإعراب على ما صرح به في «حاشيته» على «شرح التلخيص» لا من عطف الإنشاء على الإخبار.

هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعًا؛ لجواز أن يكون قالوا: مقدرًا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه، فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية، نقل عنه أن تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال، وأما العطف على الخبر المقدم فإنه يبطل الطريق المذكور. انتهى؛ لأنه على الأول لا يكون من عطف الإنشاء على الإخبار فيما له محل من الإعراب، وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية.

واعلم أن ما أورده المحشي إنما يرد لو كان معنى قوله قطعيًا يقينيًا، أما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو إلزامًا فلا؛ لأنه لا يمكن للمعترض أن يعترف بهذه التوجيهات؛ إذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في «حسبي الله ونعم الوكيل».

* قال بعض المحققين: **(قوله: فذكر اللازم... إلخ)** المراد باللازم التابع في الوجود، وبالملزوم المتبوع فيه، والانتقال من اللازم بهذا المعنى إنما يكون من حيث إنه ملزوم باعتبار الوجود الذهني، فلا يقال: إن اللازم من حيث إنه لازم لا ينتقل منه إلى الملزوم؛ لجواز أن يكون أعم، ولا دلالة للعام على الخاص.

(قوله: ويجوز أن يكون استعارة... إلخ) ليس هذا مقابلاً لما ذكره الخيالي، فإن كلامه محتمل له بل هو معطوف على قوله: «لأن المعرض عن الشيء... إلخ» وتقديره: إن طي الكشح إذا كان كناية عن الإعراض يجوز أن يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة، بأن يكون إضافة الكشح إلى المقال بمعنى «في» بأن يعتبر المقال ظرفًا اعتباريًا، والكشح للطاوي لا له ويجوز أن يكون من قبيل الاستعارة المكنية، بأن تكون إضافة الكشح إلى المقال لامية على أن يكون الكشح للمقال لا للطاوي، بتشبيه المقال بذي الكشح بجامع مطلق الإفادة.

وقوله: «والمآل واحد» وهو أن يكون الكلام كناية عن الإعراض، وتقديرها على الاحتمال الثاني أن طي كشح المقال لازم لجعل المقال معرضًا، فهو كناية عنه، ثم إن جعل المقال معرضًا لازم لإعراض الطاوي؛ لأن من أعرض عن شيء يجعل غيره معرضًا عنه، فهو كناية، فالانتقال حينئذٍ إلى المطلوب بواسطة كما في كثير الرماد كناية عن المضياف، فإنه ينتقل من كثرة الرماد إلى كثرة إحراق الحطب تحت القدر، ومنها إلى كثرة الطبائخ، ومنها إلى كثرة الأكلة، ومنها إلى كثرة الضيفان، ومنها إلى المطلوب وهو المضياف، أفاده بعض حواشي قول أحمد.

(قال: الخيالي مجموعهما بدل... إلخ) أي: بدل كل من كل بقرينة قوله: «أو بيان» إذ الدائر بين البدلية والبيان هو بدل الكل، وكون المجموع بدل كل بناء على أن المراد من الإطناب التعبير عن المقصود بلفظ زائد عنه سواء كان لفائدة، وهو الإطناب في الاصطلاح أولاً سواء كان الزائد متعينًا وهو الحشو، أو غير متعين وهو التطويل، فبتناول الإطناب بهذا المعنى أقسام الزائد الثلاثة.

ومن الإخلال أن يكون التعبير بلفظ ناقص عن المقصود سواء كان وافيًا به، وهو الإيجاز أولاً، وهو الإخلال في الاصطلاح؛ إذ لو أريد المعنى الاصطلاحي لكان الظاهر أن المجموع بدل بعض، فإن المراد من الطرفين الزيادة والنقصان والإطناب والإخلال بعضهما، وقرينة هذه الإرادة أنه لولاها لما كان في كلامه دلالة على أنه تباعد عن الإيجاز أيضًا.

وإنما لم يعتبر كل واحد من الإطناب والإخلال بدل بعض؛ بأن يلاحظ الإبدال قبل العطف حتى لا يتوجه الإشكال الآتي، فيحتاج إلى الجواب كما قال العصام؛ لأن بدل البعض على ما قال الرضي: فائدته كبدل الاشتمال البيان بعد الإجمال، والتفسير بعد الإبهام لما فيه من التأثير في النفس، وذلك أن المتكلم يحقق بالثاني بعد التجوز والمسامحة بالأول، تقول: «أكلت الرغيف ثلثه» فتقصد بالرغيف ثلث الرغيف، ثم تبين ذلك بقولك: «ثلثه» وكذا في بدل الاشتمال، فإن الأول فيه يجب أن يكون بحيث يجوز أن يطلق، ويراد به الثاني نحو: أعجبني زيد علمه، وسلب زيد ثوبه، فإنك تقول: «أعجبني زيد» إذا أعجبك علمه، و«سلب زيد» إذا سلب ثوبه على حذف المضاف، ولا يجوز أن تقول: ضربت زيدًا وقد ضربت غلامه. انتهى.

وهو صريح في أن بدل البعض لا يكون إلا حيث يقصد نطق الحكم ببعض الأجزاء، دون البعض الآخر إلا أنه عبر أولاً بالكل لغرض الإجمال؛ ليكون وسيلة إلى التفصيل، وهو هنا غير صحيح؛ إذ ليس المراد من نسبة التجافي إلى الطرفين نسبته إلى أحدهما، بل لهما جميعًا بقرينة العطف، فلو جعل بدل بعض لكان فيه تناقضًا مع منافاته للمقصود.

وما يقال: إن محل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الأجزاء ما لم يعطف عليه، فإن عطف عليه لا يقصد منه ذلك، ومعنى كون المبدل منه حينئذٍ غير مقصود بالنسبة أنه لم يقصد بها، من حيث التعبير عنه بلفظ المبدل منه، لا عدم مقصودية ذاته بجميع أجزائها، وإلا لزم التناقض بالنسبة للبدل أيضًا؛ لأنه بعض الأجزاء.

ففيه: إنك قد علمت أن المقصود ببدل البعض إنما هو تحقيق التجوز

السابق بالتعبير عن البعض باسم الكل، فإن عطف عليه ولوحظ العطف قبل الإبدال فبدل كل، وإن لوحظ بعده فإن ذلك الغرض وما ذكره من معنى عدم المقصودية فإنما هو في بدل الكل، وأما في بدل البعض فمعناه ألا يكون الكل مقصودًا بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض، فتدبر!

(قوله: متعدد معنى) يفيد أن مناط الجواب ملاحظة تعدد معنى المتبوع سواء وقع التعبير عنه بلفظ التثنية أو الجمع أو لفظ مفرد، فما قيل: إنه لا يتمشى في مثل قولنا: «الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها، والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه» ليس بشيء، وعدل الخيالي عما قال العصام: الأوجه في الجواب أن يقال: أجري الإعراب على كل منهما مع أن المجموع مستحق لإعراب واحد؛ لأن كلاً منهما قابل للإعراب، ففي إعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في إعراب «جاءني القوم واحدًا واحدًا» حيث أعرب «واحدًا واحدًا» إعرابين مع أن المجموع حال واحد. انتهى.

لما قيل عليه: إن كون آخر الثاني آخر المجموع يصلح أن يكون مرجحًا.

(قال: الشارح) والمسؤول لنيل العصمة هذه اللام مثلها في قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج:١٦] دخلت في المفعول الثاني لتأكيد العامل، يقال: سألت الله العافية: طلبتها منه، وارتبك فيه بعض الناظرين.

(قوله: وضعت لإنشائه) يعني: إنها منقولة من معانيها الأصلية إلى الإنشاء، والمنقول من قبيل الحقيقة الموضوعة.

(قوله: بالواو) خصَّها؛ لأنها التي يمنع من العطف بها كمال الانقطاع بين الجملتين نظرًا لكونها لمطلق الجمع، وهو لا يكفي في قبول العطف بها لتحققه في الجمل التي لا يحسن العطف بينها بخلاف الفاء وميم وحتى، فإن لها معنى إذا وجد كان العطف مقبولاً سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة أولاً، نحو: زيد يكتب فيعطي أو ثم يعطي إذا كان يصدر منه الإعطاء بعد الكتابة، ومثل الواو ما استعمل في معناها من بقية حروف العطف مجازًا.

(قوله: أما على تقدير عدم التأويل) المناسب أما على عدم تقدير

التأويل؛ لأن حسب وإن كان في الأصل اسم مصدر لا حسب بمعنى كفى، لكنه مؤول؛ بمعنى: المحسب والكافي، فيكون بمعنى يحسبني ويكفيني قطعًا إلا أنه تارة يلاحظ تأويله بذلك، فيكون في قوة الجملة، وتارة يلاحظ من حيث صورته فيكون مفردًا، وأنت بعد هذا لا يغيب عنك أن الشرط في عطف الجملة على المفرد تضمن المفرد معنى الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا؛ ولذا لم يتعرض المحشي لهذا الاحتمال.

(قوله: لما مرَّ) أي: لكمال الانقطاع بين المفرد والجملة.

قيل: ولعل المراد به معناه اللغوي، وإلا فهو بمعناه الاصطلاحي لا يوجد إلا بين الجملتين.

(قوله: بأن كلاً منهما جملة فعلية) أي: وإن كانت إحداهما تحقيقًا والأخرى تقديرًا.

قوله: «على هذا التقدير أيضًا» قيل: لا يخفى أنه لا حاجة إلى هذا؛ إذ ما تغير الثانية عن الحالة التي كانت عليها في التقدير الأول لمحل التغير إنما وقع في الأولى، فلو قدم هذا الكلام على قوله: «والثانية إنشائية» حتى يكون متعلقًا بـ«لكن» الأولى خبرية فقط لكان سديدًا، تأمل.

(قوله: لكنها واقعة في محل الدعاء) أشار بهذا إلى دفع ما يقال: إن جعل وهو حسبي إنشائية خلاف الظاهر، ومحصله: إنه وإن كان خلاف ظاهر اللفظ لكن يقتضيه المقام وهو الدعاء.

وقوله: «والمقصود منه إنشاء الكفاية... إلخ» أشار به إلى أن ما اعتبره المحشي من كونه لإنشاء التوكل غير مناسب، وإن كان صحيحًا بأن يلاحظه أن الكافي في جميع الأمور هو من يتوكل عليه، ويفوض إليه جميع الأمور، فيكون التوكل لازمًا لمعنى الكفاية، وإذا جعل لإنشاء التوكل يكون بمعنى: «اللهم اجعلني متوكلاً عليك»، لا بمعنى: «يا رب فوضت إليك أموري» كما وهم، وعلى كونه لإنشاء الكفاية معناه: «اللهم احسبني وكافني» ولعل الخيالي آثر الأول لمناسبة قوله: «ونعم الوكيل».

(قوله: وهو ظاهر) أي: كون جملة «هو حسبي» إنشائية ظاهر، فإنه

مقتضى مقام الدعاء، فلا حاجة إلى ما قيل: وجه الظهور أن ياء المتكلم دال على أن المراد منه إنشاء التوكل؛ لأن كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم؛ لأن كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجبًا أو ممكنًا قطعيًا لما علقها على التوكل في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣] ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قوله: «اللهم اكفني فيما هممت» فإذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم، فلا يجوز الإخبار عنه، وأما إذا كان الكفاية مجردًا عن ياء المتكلم، فالإخبار عنها جائز؛ لأن مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب، فإنه على الإطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم. انتهى.

(قوله: قال بعض الأفاضل) هو المولى عصام الدين.

وقوله: «إنشاء لشرحه عبارة العصام» إنشاء مدح لشرحه، فتجعل اللام في عبارة المحشي للتعليل.

(قوله: والواو فيه اعتراضية) ذكر المحشي في حواشيه على «المطول» توجيه اعتراض الشارح المبني على تعين أن تكون الواو للعطف، بأن العطف هو الأصل في الواو، وبعدم صحة أن تكون حالية لكون المعنى ليس على تقييد ما قبلها بها، وعدم صحة كونها اعتراضية؛ لأن تجويز الاعتراض آخر الكلام قول ضعيف؛ وأنه لا جزيل نكتة له هنا. انتهى.

وحينئذٍ يتوجه ما قيل هنا، وأنت خبير بأن الأصل في الواو العطف، فما لم يصرف عنه صارف لا يعدل إلى الاعتراض، سيما إذا لم يستقم على مذهب الجمهور على أن جعل الواو للاعتراض إذا ارتكب قد يرتكب أولاً في قوله: «ونعم الوكيل» حتى لا يحتاج إلى ادعاء إنشاء المدح. انتهى.

وبالجملة: فليس هناك ما يمنع من جعل الواو في «ونعم الوكيل» اعتراضية، وقد ناقش بعض المحققين فيما توهمه المحشي مانعًا بأن واو الاعتراض هي واو الاستئناف تسمى بالأول في التوسط وبالثاني في التأخر، فمحل الضعف المذكور التسمية، ولا مشاحة فيها، ونكتة الاعتراض هنا الإيغال في المدح وتأكيد السؤال نحو: ﴿وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ في قوله تعالى: ﴿قَالَ

﴿يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُواْ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝٢٠ ٱتَّبِعُواْ مَن لَّا يَسۡـَٔلُكُمۡ أَجۡرٗا وَهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ [يس: ٢٠-٢١] وأيضًا هو تذييل لـ«حسبي» لأن من معناه: «وأكتفي به وأتوكل عليه» ومنه معنى نعم الوكيل: «نعم الكافي» فكأنه قيل: هو وكيلي ونعم الوكيل، أو هو كافي ونعم الكافي كما في: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْۖ وَهَلۡ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلۡكَفُورَ﴾ [سبأ: ١٧] ﴿وَقُلۡ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلۡبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقٗا﴾ [الإسراء: ٨١] فهذان نكتتان جزئيتان. انتهى.

(قوله: كما في قوله: إن الثمانين... إلخ) آخره قد أحوجت سمعي إلى ترجمان، وقد وقع وبلغتها في أثناء الكلام بين اسم إن وخبره، وهو أول أقسام الاعتراض المعدودة في التلخيص، والقسم الثاني الواقع بين كلامين متصلين، وجوَّز بعضهم وقوعه في آخر الكلام، وبين كلامين غير متصلين، وما نحن فيه إنما هو من القسم الرابع، فالمراد أن الواو فيما نحن فيه اعتراضية بعدها جملة دعائية نظير الواو التي في قول الشاعر، وإن كانا من قسمين.

(قوله: كما في الحمد لله) أي: نظيره، وإن كان هذا معدولاً عن الفعلية التي هي أصل له، حيث كان حمدت الله حمدًا بخلاف ما نحن فيه، وفيه إشارة إلى أن مناط إفادتها الدوام والثبات بناء على القرينة هو كونها اسمية لا صيرورتها اسمية؛ إذ الاسمية مطلقًا بعيدة عن الزمان المقتضى للتجدد، والحدوث المنافي لمعنى الدوام، وكذا إفادتها التوكيد باعتبار اسميتها لا صيرورتها اسمية.

(قوله: أن يعطف جمل... إلخ) وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥] عطف مجموع هذه الجمل المسوقة لبيان ثواب المؤمنين للترغيب، على مجموع قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣] إلى قوله: ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] المتعلق بأحوال المرتابين في حقية القرآن من تكليفهم، بإتيان ما يساوي أقصر سورة مما نزل وتقريعهم وتهديدهم وإبعادهم بالنار الموصوفة، فالمعتمد على العطف كل من المجموعتين من غير نظر إلى أجزائهما حتى يطلب المشاكلة بينها بالخبرية والإنشائية.

وإنما المدار على أن يتحقق تناسب بين غرضي المجموعتين كما في هذه الآية، فإن المجموع الأول بيان لحال المرتابين للترهيب، والثاني وصف لحال المؤمنين للترغيب، وبينهما تناسب التضاد، فإن كل واحد من الضدين، وكذا النقيضان مناسب للآخر لاشتراك الضدين في التضاد والنقيضين في التناقض، فإن كل واحد من الضدين مضاد للآخر، وكذا كل واحد من النقيضين هذا، والأولى أن يراد من عطف القضة أن يعطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجمل أم لا؛ ليتناول العطف في مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] حيث عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الأول والآخر لمناسبة بينهما في أن كلا وصفان متقابلان، ولو عمدت إلى عطف الآحاد على الآحاد لا تجد التناسب.

(قوله: فعلى هذا يشترط... إلخ) إن قلت: عبارة «الكشاف» على خلاف ذلك قال: فإن قلت: علام عطف قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ﴾ ولم يسبق أمر ولا نهي يصح عطفه عليه؟

قلت: ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه، إنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين، فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول: زيد يعاقب بالقيد والإرهاق، وبشر عمرًا بالعفو والإطلاق. انتهى، فإن تعبيره بالجملة والتمثيل بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط.

قلت ذكر السيد: إن ليس المراد من الجملة الكلام المتضمن إسنادًا، بل أريد به معنى المجموع؛ أي: المعتمد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها ثواب المؤمنين على مجموع قصة بين فيها عقاب الكافرين، وأن في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن حاله على قصة زيد الدالة على سوء حاله، لكنه اقتصر من القصتين على ما هو العمدة فيهما، وكأنه قال: زيد يعاقب بالقيد والإرهاق، فما أسوأ حاله وما أخسره! فقد ابتلي ببلية كبرى وأحاطت به سيئاته، وبشر عمرًا بالعفو والإطلاق فما أحسن حاله وما أنجاه وأريحه!

وأنت خبير بأن هذا خلاف الظاهر من غير ضرورة، فإنه إذا جاز عطف

جمل متعددة على جمل متعددة لتناسب الغرضين، فلم لا يجوز عطف جملة على جملة أخرى لمناسبة الغرضين، أو لمناسبة حاصل مضمون إحديهما لحاصل مضمون الأخرى مع قطع النظر عن الإخبارية والإنشائية، فإنهما يتعلقان بالألفاظ والمعاني الأول دون الحاصل والخلاصة؛ فلذا ذهب الشارح إلى أن مثل هذا العطف من قبيل عطف القصة كما هو ظاهر كلام «الكشاف» ووصفه بالدقة حيث قطع النظر فيه عن خصوصية الإنشائية والخبرية، والحسن حيث يوجب اعتباره الخلاص من التكلفات التي اعتبرت في عطف الإنشائية والإخبارية.

فقول «الكشاف»: «ليس الذي اعتمد بالعطف... إلخ» أي: ليس المعتمد بالعطف الأمر؛ أي: الجملة المشتملة عليه من حيث هي أمر؛ أي: جملة مشتملة عليه، والتعبير عن الفعل والضمير المستتر فيه بالفعل شائع في عباراتهم بل المعتمد جملة وصف نواب المؤمنين؛ أي: الجملة من حيث إنها مبينة لثواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمرًا.

(قوله: ولعل المحشي... إلخ) خصَّه بذلك نظرًا للمقام، وإلا فعطف القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد في معناه.

وقوله: «عطف حاصل... إلخ» أي: لمناسبة بين الحاصلين؛ أعني: وصفه تعالى بالكفاية والتوكل من حيث إنهما وصفان له تعالى بينهما لزوم كما تقدمت الإشارة إليه، ولك أن تراعي مناسبة الحاصلين في غرضهما، وإن لم يراع مناسبة الحاصلين؛ إذ هما متماثلان ضرورة أن المقصود منهما مدحه تعالى.

(قوله: من غير نظر إلى اللفظ... إلخ) فيه إشارة إلى دفع ما ذكره السيد حيث قال: إن أراد بعطف الحاصل على الحاصل تأويل أحدهما بحيث يتفقان في الخبرية والإنشائية، فذلك عطف الإنشاء على الخبر، أو بالعكس بناء على التأويل لا قسم آخر من العطف بينهما كما زعمه، وإن أراد به أنه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الإنشائية على الخبرية، أو بالعكس من غير أن يجعل إحداهما بمعنى الأخرى، فلا فائدة لقوله: عطف الحاصل على الحاصل.

ومحصل الدفع: إن المراد الثاني، ولا نسلم أنه من عطف الإنشائية على الإخبارية، بل من عطف الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الإنشائية والإخبارية.

قوله: «والإرهاق» بالمهملة التضييق وتكليف العسر، يقال: أرهقه عسرًا إذا أصابه به وغشاه.

قوله: «وإن ردَّه السيد» أي: لا عبرة بهذا الرد كما يعلم بالتأمل فيما ذكرنا أخذًا من كلام المحشي في حواشيه على «المطول»، وعلى تسليم إن عطف القصة ما ذكره السيد، فيمكن اعتباره فيما هنا بأن يلاحظ مثل ما اعتبره السيد في المثال المتقدم، بأن يقال: التقدير وهو حسبي فما أعظم كفايته، ونعم الوكيل فما أعظم وكالته، أو أن قوله: «وهو حسبي» جملتان صغرى وكبرى باعتبار أن حسبي في تأويل يحسبني، وأن نعم الوكيل مشتمل على جملتين؛ لأن المخصوص بالمدح إما مبتدأ أو خبر، وعلى كلا التقديرين هي جملة، ونعم الوكيل أخرى، والمراد من الجمل ما فوق الواحد كما يشعر به التوصيف بالمتعددة.

(قوله: ولا يمكن جعل... إلخ) عبارة «التلخيص»: وأنا أسأل الله من فضله أن ينفع به كما نفع بأصله أنه ولي ذلك وهو حسبي ونعم الوكيل، فالواو في «وهو حسبي» ليست للاعتراض؛ لأن تجويزه آخر الكلام قول ضعيف، وليس هنا نكتة جزيلة، وليست للحال من مفعول أسأل، ولا من ضمير ولي لعدم صحة اعتبار التقييد فهي للعطف، إما على جملة «وأنا أسأل الله» فتكون حالاً والإنشائية لا تقع حالاً، وإما على جملة «إنه ولي ذلك» فتكون لتعليل السؤال والإنشائية لا تكون علة، فتعين أن تكون جملة «وهو حسبي» خبرية، وأنت خبير مما تقدم أنه لا مانع من جعلها اعتراضية، والنكتة جزيلة أو جعلها استئنافية، فتذكر!

(قوله: ولا يقول صاحبه... إلخ) في «المطول» من يشترط اتفاق الجملتين خبرًا، وإنشاء لا يسلم صحة ما ذكره «الكشاف» من المثال؛ أعني: زيد يعاقب... إلخ؛ ولذا قال المصنف: إن قوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ عطف

على محذوف يدل عليه ما قبله؛ أي: فأنذرهم وبشر الذين آمنوا، وجملة «فأنذرهم» المقدرة معطوفة على قوله: «فإن لم تفعلوا... إلخ» وعطف الإنشاء على الإخبار، وبالعكس يجوز بالفاء. انتهى بزيادة، والمعنيان هما ما اختاره الشارح وما اختاره السيد.

(قوله: فلا يتم جواب المحشي من قبله) أي: من قبل صاحب «التلخيص»؛ إذ هذا الاعتراض الذي أورده الشارح إنما هو على صاحب «التلخيص» في عبارته فقط، وعبارته غير صالحة لجعل «وهو حسبي» إنشاء، فلا يتم الجواب الأول من المحشي القائم مقام صاحب «التلخيص» لإصلاح عبارته، وصاحبه لا يقول بعطف القصة، فلا يتم الجواب للثاني أيضًا، ويجوز أن يكون الضمير في قبله للمحشي احترازًا عن الجواب الذي ينقله عن السيد، ويجوز أن يكون إضافة جواب إلى ما بعده عهدية مرادًا به الجواب الثاني، فيكون فيه إشارة إلى صحة الجواب الأول من قبله كما أشرنا إليه.

واعلم أن المنقول عن الشارح في حواشيه على «المطول» أنه لم يقصد بقوله: إن التركيب فيه عطف الإنشاء على الخبر الاعتراض عليه بل التنبيه على صحته.

قال المحشي هناك: ويؤيده أنه لم يحكم ببطلان العطف في شيء من الاحتمالين، وأنه اختار هذه العبارة في خطبة شرح «العقائد النسفية» وغيره. انتهى.

وأنت خبير مما هنا أن في التأييد بالوجه الثاني نظرًا حيث كان غرضه رد هذا العطف في عبارة «التلخيص» لا مطلقًا، والسيد اختار حمل عبارة الشارح على الاعتراض، وأجاب بما سيأتي، وتبعه الخيالي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله: «رد الشارح في بعض كتبه... إلخ» فما قيل في دفع بحث المحشي ليس مقصود الشارح بما ذكره أن هذا العطف غير صحيح، بل غرضه التنبيه على أنه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه، فالمحشي تعمل لتصحيحه هذين الوجهين، فقوله: رد الشارح بالنظر إلى الظاهر وكذا رده بعض، وإلا فهو تأمل وتعمل وتصحيح. انتهى مما تمجه الأسماع.

وكذا ما قيل لك: أن تقول: قصد الشارح رد هذا العطف مطلقًا واعترافه به؛ إما رجوع عن الرد، أو الرد رجوع عن المعترف به.

(قوله: أي: رد سيد المحققين... إلخ) عبارته استصعب الشارح هذا العطف، والأمر هين؛ لأنا نختار أولاً أنه معطوف على مجموع جملة «وهو حسبي» لكنا نقدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقًا؛ أي: «وهو نعم الوكيل» ومعناه حينئذٍ على ما هو المشهور، وسيأتيك إن شاء الله تعالى أنه الحق، وهو مقول في شأنه نعم الوكيل، فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية إنشائية، ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة. انتهى.

وحاصله: اختيار أن المعطوف عليه مجموع «وهو حسبي» لكن يلاحظ المخصوص الذي ذكر الشارح أنه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ في الجملة المعطوفة، ولا يكون كذلك إلا إذا جعل المخصوص مبتدأ مخبرًا عنه بجملة «نعم الوكيل» لا ما إذا جعل بدلاً من الفاعل كما هو ظاهر، ولا ما إذا جعل مبتدأ محذوف الخبر أو العكس، فإنه لا يكون مبتدأ في المعطوف، فإنه على الأخير خبر، وعلى ما قبله من جملة أخرى.

والداعي إلى اعتبار المخصوص مبتدأ في المعطوف أن يكون المعطوف حينئذٍ جملة اسمية مثل المعطوف عليه؛ ليتحقق تناسب المتعاطفين، فقوله: «بقرينة المعطوف عليه» مرتبط بكون المقدر مبتدأ، وسواء في هذا تقديره مبتدأ مقدمًا أو مؤخرًا، والتقدير على الاحتمالين؛ أي: «وهو نعم الوكيل» إما كون المقدر هذا على الأول فواضح، وأما على الثاني فلأن قولك: «ونعم الوكيل» هو إذا لاحظت الضمير مبتدأ مؤخرًا يكون رتبته التقديم.

قال: فإذا أردت النطق به بحسب أصله قلت: «وهو نعم الوكيل» فقول السيد؛ أي: هو نعم الوكيل وافٍ بالاحتمالين خلافًا لما توهمه المحشي، فتقرير كلامه على هذا الوجه أولى، وأيضًا على تقرير المحشي يكون قوله: «بقرينة... إلخ» مرتبطًا بمحذوف؛ أي: ويكون مقدمًا بقرينة... إلخ، وهو بعيد.

وبالجملة: فالمبتدأ المقدر هو المخصوص لا مبتدأ آخر، وتقديره مؤخرًا اتفاق، ومقدمًا مختار الكسائي وكثير من المحققين، فلا يتوجه ما اعترض به المحشي المدقق من أن هذا المقدر إنما يحتاج إليه إذا لوحظ المخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ، والجملة قبله خبر، فإنه مبني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر المخصوص، وتوهم أن المقدر غير المخصوص، ولبعض الناظرين هنا أوهام أحببنا الإعراض عنها.

(قوله: من أن المخصوص مقدم عليه) أي: على الفاعل، وعند الجمهور زيد المذكور دليل على المخصوص المحذوف لا نفس المخصوص؛ لأنه مؤخر دائمًا، والتقدير: زيد نعم الرجل زيد، فحذف المخصوص الذي هو زيد الثاني لدلالة زيد الأول عليه، والمختار مذهب السكاكي، ومن معه لجزالته وقلة مؤونته.

(قوله: وإنما لم يتعرض... إلخ) علمت ما فيه.

وقوله: «لا يتم على مذهب... إلخ» وكذا على مذهب من يجعله مبتدأ محذوف الخبرأو بدلاً من الفاعل.

وقوله: «إذ لا خلاف في أنه... إلخ» أي: لا خلاف بين من يقول بجواز التقديم، أو لا خلاف بين الكل في تعين الابتدائية على تقدير أن يكون مقدمًا، وإن كان الجمهور لا يجيزون التقديم بالفعل.

(قوله: ولا يخفى عليك أنه... إلخ) محصله أنهم اختلفوا في الإنشاء إذا وقع خبرًا مثل زيد اضربه فالجمهور.

وقال السيد: إنه الحق على أنه بتأويل مقول فيه أو نحوه، واختار بعض المحققين عدم الحاجة إلى التأويل وعليه الشارح، فعلى هذا الجواب إما أن يرتكب التأويل كما هو رأي الجمهور ففيه ما سيأتي، وإما ألا يؤول فالمحذور باقٍ؛ إذ الجملة حينئذٍ إنشائية، وهو توسعة في كلام السيد يتحملها عبارة الخيالي، وإلا فقد علمت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل.

ووجه إنشائية الجملة على هذا أنه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لأخرى، بحيث تطابقها أو لا تطابقها، بل المقصود تعظيم الممدوح، وحقيقته

أنك تعتقد اتصاف الممدوح بصفة جميلة، غير أن هذا الاعتقاد لا يترتب عليه الغرض المقصود منه؛ أعني: تعظيم الممدوح إلا إذا أجريته على لسانك أو شيء من جوارحك.

فإذا قلت: «زيد كريم» ليس الغرض منه إفادة المخاطب فائدة الخبر أو لازمها؛ لأنه ربما كان ذلك متحققًا لديه، وإنما المقصود أن يظهر عليك اعتقادك أنه كريم فتكون معظمًا، وإن كان هناك نسبة لها خارج تطابقه أولاً تطابقه.

وإذا قلت: «اضرب زيدًا» فمدلوله وإن كان الطلب النفسي القائم بنفس المتكلم، وهو يتحقق أولاً، ثم يأتي اللفظ على طبقه إلا أنه لما كان الغرض من ذلك الطلب النفسي؛ أعني: امتثال المأمور لا يتحقق إلا إذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان؛ بحيث لو لم تقل: «اضرب» لا تعد طالبًا جيء باللفظ لذلك الغرض لا لتفهم المخاطب ذلك الأمر النفسي، وإن كان الامتثال موقوفًا عليه.

وكذا مثل قولها: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٦] معناه الإنشائي: التحزن القائم بنفسها اللازم لتخلف ما كانت ترجوه من وضع الذكر، إلا أن هذا التحزن في مقام الاستعطاف لما لم يترتب عليه الغرض المطلوب؛ أعني: للعطف إلا بظهوره عليها جيء باللفظ ليظهر عليها ذلك التحزن، فيكون ادعى إلى عطف المخاطب عليها، وإن كان له علم بذلك المعنى النفساني.

وكذا ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي﴾ [مريم: ٤] معناه الإنشائي: الضعف القائم بذات المتكلم، لكن قصد ظهوره على اللسان لغرض الاستعطاف، وكذا التمني والترجي معناهما أمر قائم بالنفس لكن بقصد ظهوره للغرض المقصود ترتبه عليه بحسب ما يدعو إليه المقام، كالتأسف في مثل قوله: ليت الشباب يعود يومًا، ومن هذا ينكشف أن المعاني الإنشائية أمور قائمة بنفس المتكلم وذاته، إما قيامًا أصليًا كقيام العرض بالجوهر، أو قيامًا ظليًا، وأنها تتحقق أولاً، ثم يؤتى بالألفاظ على طبقها إلا أن الغرض منها لا يتحقق إلا بظهور تلك المعاني على اللسان، فالغرض من ألفاظ الإنشاء هو ذلك الوجود اللفظي.

فلذا قيل: إن الإنشاء ما يتحقق مدلوله باللفظ به، وإلا فظاهر أن اضرب مثلاً لا يتحقق مدلوله؛ أعني: الطلب النفسي بالتلفظ به بل التلفظ به تابع له بخلاف الخبر، فإن المقصود منه إعلام المخاطب، وأن يحصل له التصديق بالنسبة، فمدلوله تلك النسبة من حيث بقصد حصول التصديق بها للمخاطب، وهي بهذا الاعتبار لا تتوقف على اللفظ لإمكان أن تحصل للمخاطب من طريق آخر كالبداهة أو الإحساس، وهو معنى قولهم: «ما يتحقق مدلوله بدون اللفظ به» فظهر لك الفرق بينهما، وأن الجمل التي يقصد بها الثناء لا يصح اعتبارها إخبارية مثل جملة: «الحمد لله»، وأن قولك: «زيد اضربه» إذا لم يعتبر تأويل الخبر إنشاء قطعًا.

كيف ولا فرق بين قولك: اضرب زيدًا وزيد اضربه، فإن قولك: اضرب ونحوه من الأفعال الإنشائية المتعدية معتبر في مفهومها نسبتان: النسبة إلى الفاعل، والنسبة إلى المفعول، والنسبة الثانية نسبة تقييدية لا يتصف باعتبارها بخبر ولا إنشاء، وإنما هو إنشاء باعتبار الأولى.

فإذا قلت: «زيد اضربه» فلم يحدث فيه سوى أنك حولت النسبة الثانية من كونها تقييدية إلى كونها تامة، فكيف يخرج الكلام بمجرد هذا إلى الخبرية، وليس الكلام في كون زيد مطلوبًا ضربه؛ أعني: المعنى اللازم لتعلق الضرب به في قولك: «اضرب زيدًا» فإن هذا إخباري قطعًا، كما أن لتعلق الفعل بفاعله لازم، وهو كونه مطلوبًا منه الفعل، وأنه لا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل إلا في الصورة؛ إذ المقصود بكل مدح زيد على جهة العموم والخصوص، وهو إنما يتحقق بأن يظهر اعتقادك اتصافه واتصاف جنسه بالصفات العظيمة على اللسان، وليس القصد إلى إفهام المخاطب نسبة تعتبر حكاية لأخرى، وبهذا يسقط تشكيكات الناظرين.

(قوله: كما أن الجملة التي... إلخ) بيانه أن الجملة الفعلية ما قصد فيها نسبة الفعل إلى فاعله على جهة الثبوت أو الانتفاء، وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فقولك: يقوم زيد وزيد يقوم مفهومهما واحد عند أهل المعاني، نعم يتقدم الفاعل لأمر لفظي كما في نحو: «من قام» إذ أصله أقام زيد أم عمرو أم

بكر... إلخ، اختصرت هذه الذوات، وعبَّر عنها بكلمة «من» الدالة عليها إجمالاً، ولتضمنها معنى الاستفهام وجب تصدرها أو معنوي كزيد يقوم لتأكيد النسبة يتكرر الإسناد، وتفصيل المبحث في أوائل بحث المسند.

وقوله: بحسب المعنى تنازعه قوله: «إنشائية» وقوله: «فعلية» وأما مفهوم الجملة الاسمية فهو الحكم بالاتحاد بين الطرفين.

(قوله: واعتراض الشارح إنما... إلخ) محصله أن معنى اعتراض الشارح استشكال نفس عطف «نعم الوكيل» على «هو حسبي» أو حسبي بعد فرضه، وأنه لا صحة لهذا التركيب إلا بالتأويل، والخروج عن هذا الغرض، فهو قائل بصحته عند الخروج عن هذا الغرض، ومن ردَّ على الشارح فهم أن معنى اعتراضه أنه لا صحة لهذا التركيب؛ لأنه يلزم عطف الإنشاء على الخبر، فردَّ عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات المصححة للتركيب الدافعة للعطف الممنوع، وبتقرير كلامه على هذا الوجه لا يرد ما قيل نختار هذا.

ونقول: الجواب عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وإبداء شيء آخر، وقد يكون بتغيير ذلك الشيء، وها هنا من الثاني، فمن حيث الظاهر المعطوف هو جملة «نعم الوكيل» فيرد الاعتراض، ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول، فلا اعتراض.

(قوله: على أنه بعد التأويل... إلخ) قيل: لا نسلم القوات لجواز قصده من مقول فيه... إلخ، بكناية به عنه، أو في ضمن قصد لفظ «نعم الوكيل» كـ **«أفضل ما قلته: أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله»**[١] فإنه كلام النبوة يحل بمعالي المعاني، وفيه: إنه حيث قصد بمقول فيه إنشاء المدح كان الخبر في الجملة الاسمية المقدرة إنشاء فتكون إنشائية، فيعود المحذور ويخلو التقدير عن الفائدة.

وقوله: «المدح العام» قيل: يعني: من غير تعيين خصلة على ما في

---

(١) أخرجه مالك (٩٥١)، والترمذي (٣٩٣٤) وقال: حسن غريب، والبيهقي في سننه (٩٧٤٣)، وعبد الرزاق في مصنفه (٨١٢٥).

«شرح التلخيص» للشارح ـ رحمه الله تعالى ـ والأولى أن يراد مدح الجنس، ولبعض الناظرين ما لا ينبغي الالتفات إليه.

(قوله: يعني: ثم قال بعض الفضلاء... إلخ) إنما أورد كلمة التراخي؛ لأن بين هذا القول من بعض الفضلاء، وبين رده السابق كلام آخر، حاصله: منع الاحتياج إلى تضمين حسبي معنى يحسبني، وعبارته بعدما تقدم نقله عنه، ونختار ثانيًا أنه معطوف على «حسبي» ولا حاجة إلى اعتبار تضمنه معنى يحسبني ويكفيني، فإن الجمل التي لها محل من الإعراب واقعة في موقع المفردات.

ويجوز عطفها على المفردات وعكسه ويحسن إذا روعي في التفنن نكتة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾ وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ٤٥ - ٤٦] فإن وجيهًا، ومن المقربين، ويكلم الناس أحوال من كلمة كما صرح به في «الكشاف»، وقد عطف بعضها على بعض، وعدل في التكلم إلى صيغة الفعل تنبيهًا على تجدده، فها هنا عدل إلى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه.

وأما قول الشارح: إنه من عطف الإنشاء على الإخبار، فجوابه أن ذلك جائز في الجمل التي لها محل من الإعراب، نصَّ عليه العلامة الكشاف في سورة نوح، ومثله بقولك: قال: زيد نودي للصلاة، وصلِّ في المسجد، وكفاك حجة قاطعة على جوازه آية، وقالوا: «حسبنا الله... إلخ» ما نقله الخيالي.

واعترضه المحشي أولاً بأنه لم يوجد التصريح بالجواز في الكتب المتداولة، بل في «شرح التسهيل» لابن مالك في بحث المفعول معه خلاف ذلك، حيث قال: لا يعطف جملة خبرية على استفهامية مع استقلال كل منهما، فلأن لا يجوز ذلك مع عدم الاستقلال أولى.

ووجه الأولوية أن الخبر والإنشاء متباينان، فلا يجوز الجمع بينهما بنحو الواو إذا لم يفد نحو الواو التشريك في الإعراب بأن لم يكن للجملة الأولى محل، فكيف يجوز إذا أفاد التشريك في الإعراب؛ لأنه إذا امتنع الجمع غير

المؤثر، فالجمع المؤثر أولى، وثانيًا بأن عبارة الكشاف التي استند إليها شاهد عليه لا له ولا نص فيها، وأطال في بيان ذلك.

وبالجملة: فكلام بعض الفضلاء فيه الجواب من جهتين: جهة عام اعتبار تأويل حسبي يحسبني، وجهة اعتباره إلا أنه لما كان المبنى فيهما واحد، وهو أن الجملة التي لا محل لها في معنى المفرد، اقتصر الخيالي على الجواب بناء على التأويل مراعاة لكلام الشارح في تقرير الإشكال، وسيشير المحشي إلى هذا، فتأمل.

(قوله: قلت: الوجه أن... إلخ) محصله: إن الخبرية والإنشائية من العوارض الخاصة بالكلام، من حيث إنه كلام لا من حيث إنه لفظ؛ إذ معناهما احتمال الصدق والكذب وعدمه مما شأنه احتمالهما، والذي يصح اتصافه بهما النسبة التامة المقصودة بالذات بخلاف المفردات والنسب التقييدية، وكل نسبة غير تامة كما بين في محله.

وظاهر أن الجمل التي لا محل لها نسبها غير تامة؛ ولذا لم تعتبر كلامًا، فلا تتصف على التحقيق بالخبرية والإنشائية، ووصفها بهما إنما هو باعتبار الصورة نظرًا لتهيئها الغريب؛ لأن تكون كلامًا نظير اعتبار المهام المناطة به أطراف الشرطية قضايا، وحيث إن اتصافها بهما ظاهري، فلا التفات إليهما في مقام العطف، إذًا العمدة فيه النظر إلى جانب المعنى، فكمال الانقطاع بينهما إنما هو باعتبار الصورة لا باعتبار التحقيق.

وأنت بعد هذا لا ترتاب في أن الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المتعاطفين إنشاء وخبرًا فيما له محل من الإعراب كما أنه لا ريبة في جواز عطف الجملة على المفرد في نحو: زيد جاهل وأبوه عالم، ولذا لم يلتفت المحشي هنا إلى ما اعترض به على السيد في حواشي «المطول» وتقدم نقله.

وقوله: «ومن هذا تبين» أي: من الوجه الذي ذكرناه لصحة عطف الإنشاء على الإخبار، وهو كونها واقعة موقع المفردات وفي حكمها، فلا التفات إلى اختلاف نسبتها بالإخبارية والإنشائية.

وقوله: «صرح به السيد» أي: بالمذكور من جواز للعطف، ووجهه أيضًا كما يظهر من عبارته المنقولة.

وقوله: «بمعنى المفرد» يعني: إنه ليس بجملة حتى باعتبار الصورة، فلا يكون هناك مساغ لدعوى اختلاف المتعاطفين بالإنشائية والخبرية؛ إذ نعم الرجل على هذا من المركب التوصيفي.

قال الرَّضِي: معنى نعم الرجل زيد زيد رجل جيد، وذلك لسلب الزمان والحدوث منه، فصار نعم كأنه صفة مشبهة، والتركيب كجرد قطيف، انتهى.

وقوله: «لا إشكال في عطفه على حسبي» ولو أحببت عطفه على جملة وهو حسبي لاحظت ارتباطه بالمخصوص بالمدح المحذوف؛ ليكون المجموع جملة.

(قوله: أي: يدل على أن عطف... إلخ) تفسير لضمير عليه، وإشارة إلى أن المدعي عام؛ ولذا احتاج إلى تعميم الاستدلال بقوله: «وليس هذا مختصًا... إلخ».

(قوله: لم لا يجوز أن يكون مجموع... إلخ) قيل: وهو الإنصاف، والآية محتاجة إلى أحد التأويلين الذين أشار إليهما أولاً؛ إذ الوارد في الألسن، وفي بعض الأدعية مثل: «حسبنا الله ونعم الوكيل» وفي الحديث الشريف: «**آخر ما تكلم به إبراهيم حين ألقي في النار: حسبي الله ونعم الوكيل**»[1] فهذا وأمثاله يقتضي كون الواو في الآية من المحكي، والله أعلم.

(قوله ولا يجوز أن يكون من... إلخ) مبني على ما جرى عليه الخيالي من أن معنى قوله: قطعًا يقينًا، وسيأتي حمله على معنى آخر يندفع به اعتراض المحشي.

وقوله: «إلا بتأويل» بعيد استثناء من قوله: «إذ يلزم عطف الإنشاء على الإخبار» وقوله: «وهو أن يقال... إلخ» فتكون الواو حينئذٍ من المحكي، ويصح العطف؛ لأنه يكون من عطف جملة خبرية متعلقها جملة إنشائية

(١) أخرجه البخاري (٤٥٦٤)، والنسائي في الكبرى (١٠٤٣٩)، والحاكم (٣١٢٣).

على جملة خبرية أيضًا، ويكون المحكي مجموع حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل.

وقوله: «ومثل هذا التقدير... إلخ» بيان لبعد التأويل، وحاصله: إنه بعيد من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى أما الأول، فلعدم انسياق الذهن إليه بسبب عدم دلالة القرينة، أو ليس في الكلام ما يدل على تقدير «قلنا» بخلاف تقدير المبتدأ الآتي في كلام المحشي، فإن القرينة عليه ذكره في جانب المعطوف عليه، فقوله: «ولا القرينة» عطف علة، وأما الثاني فلأنه وإن كان بين مفهومي الجملتين مناسبة، وجامعًا من حيث إن الأولى إخبار بأن الله أنعم عليهم بالكفاية، والثانية بأيهم حمدوه بهذا القول، والنعمة سبب الحمد، والسبب والمسبب من المتضايفين، فبين الجملتين تقابل التضايف، وهو مناسبة معتبرة عندهم إلا أنها لم تكن على وجه يحسن العطف معه بالواو؛ إذ الجامع بين الجملتين يجب أن يكون باعتبار المسند إليهما والمسندين جميعًا.

والجملة الثانية مغايرة للأولى في الطرفين معًا مغايرة لا تظهر معها المناسبة بخلاف المناسبة على تقدير المبتدأ الآتي، فإنها على وجه يحسن معه العطف بالواو؛ إذ المسند إليه متحد في الجملتين، وكل من المسندين فيهما صفة له تعالى بينهما لزوم، وبتقرير المقام على هذا الوجه يسقط ما اعترض به المحشي المدقق وغيره، فنثبت.

(قوله: حتى يتوهم أن الجواز... إلخ) قال مولانا خالد: وجه توهم هذا الاختصاص أن الجملتين المختلفتين خبرًا وإنشاء إذا وقعتا في حيز القول لم يرد بهما إلا الألفاظ، والنسبة الكائنة بين أجزائهما ليست مقصودة أصلاً، فتنكسر سورة الاختلاف، ويتبدل الانقطاع بالائتلاف بخلاف ما إذا كانتا خبرين مثلاً، فإن النسبة بين أجزائهما مقصودة قطعًا لكن لا بالذات، ومجرد تبينها قصدًا لا يوجب جواز العطف، ومن ثمة ادعى بعضهم الاختصاص السابق، وقال المثال المذكور مصنوع، ووروده ممنوع، ولئن سلم فمؤول إلا أن دعواه غير مسموعة، ومناقشته في المثال مدفوعة كما لا يخفى من تحرير المحشي آنفًا وسالفًا. انتهى.

(قوله: لأن مصحح العطف هو... إلخ) أفاد به أن مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص العطف بما بعد القول، وهو متفرع على عموم مناط جواز العطف المذكور، فذكر المثال في المقام إنما هو مجرد ائتناس وتوضيح للمناط، فلا يضرنا عدم سماعه، ولا يتوجه ما قيل: إن هذا المثال إما مصنوع أو ثابت من الفصحاء، وعلى الأول لا يصح الاستدلال به على المطلوب، وعلى الثاني لا حاجة إلى الاستدلال بالآية وبيان العموم به.

(قوله: إما مؤخرًا ليناسب... إلخ) اعلم أن السيد ادعى قطعية دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاطفين خبرًا وإنشاء فيما له محل بناء على أن الواو من الحكاية نظرًا لعدم صحة اعتبارها من المحكي، حيث يلزم عليه اعتبار التأويل البعيد لفظًا ومعنى، والخيالي منع هذا اللزوم بجواز أن يعتبر تأويل غير بعيد على تقدير أن تكون من المحكي بأن يقدر مبتدأ في المعطوف، ولا بعد فيه من جهة المعنى كما هو واضح، ولا من جهة اللفظ؛ إذ القرينة؛ أعني: ذكره في جانب المعطوف عليه، ويجيء حذفه في الاستعمال دالة عليه، فينساق إليه الذهن، وسواء قدر مؤخرًا أو مقدمًا.

أما الأول ففيه زيادة عن كونه المشهور في تقدير المخصوص بالمدح مناسبة المعطوف عليه؛ إذ حسبنا فيه يجوز أن يكون خبرًا مقدمًا بأن نجعل إضافته لفظية، بأن يكون الحسب بمعنى المحسب اسم فاعل بمعنى الحال أو الاستقبال، بل هو المتبادر لقوله: ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ...﴾ [آل عمران: ١٧٣] إذ المعنى والله أعلم: الله يكفينا ضرر هذا الجمع، ولظهوره اقتصر عليه الخيالي كما هو قضية قوله: أو عطفه على الخبر المقدم، وإنما كان اعتباره خبرًا مقدمًا مبنيًا على اعتبار لفظية الإضافة؛ إذ لو اعتبرت معنوية بأن أريد من الحسب معنى المضي، أو الاستمرار وجب أن يكون مبتدأ خبره لفظ الجلالة؛ إذ المبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين، ولم تعين القرينة ما هو المبتدأ والخبر وجب تقديم المبتدأ كزيد أخوك، وكما هنا، فإنه يصح أن يكون الغرض الإخبار بأن الكافي هو الله، كما في قوله: ﴿فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٦٢] فلفظ الجلالة على هذا يكون خبرًا لا فاعلاً بالوصف أغنى عن الخبر، حتى

يقال: شرطه تقدم نفي أو استفهام، وأيضًا الوصف بمعنى المضي أو الاستمرار لا يرفع كما لا ينصب.

وأما الثاني فهو وإن كان خلاف المشهور إلا أن الداعي لارتكابه قرب مرجع الضمير، ثم لو اعتبرت معنوية الإضافة وقدر المبتدأ مؤخرًا، فلكونه المشهور أو مقدمًا، فلقرب المرجع مع مناسبة المعطوف عليه، ولم يتعرض له لكونه خلاف ما درج عليه الخيالي.. وبهذا التقرير يسقط ما أطال به مولانا خالد، قال فيه أمور:

الأول: إن إضافة اسم الفاعل مثلاً إنما تكون لفظية إذا لم يكن بمعنى الماضي أو الاستمرار كما هنا.

والثاني: إن وجوب تقديم المبتدأ في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تعينه، وإلا جاز تأخيره كما في أبو حنيفة أبو يوسف، وبنونا بنوا أبنائنا، ولعاب الأفاعي القاتلات لعابه، وكما هنا؛ إذ المقصود الحكم عليه تعالى بأنه كان لا على الكافي بأنه هو كما لا يخفى على ذوي الفكرة السليمة.

والثالث: إن قوله: «في كلام البلغاء» ليس في محله؛ إذ لا فرق عند البلغاء وغيرهم في وجوب التقديم بلا قرينة وعدمه بها.

والرابع: يجوز كون حسبنا خبرًا مقدمًا معرفة لما حررته، فالصواب التمسك به لا يكون الإضافة لفظية. انتهى.

أما **الأول**: فلا دليل على وجوب أن يكون حسب بمعنى الماضي أو الاستمرار، بل يجوز أن يكون بمعنى الاستقبال، وهو الظاهر والمقام مقام المنع يكفي فيه الجواز، وأما **الثاني**: فلما علمت من أن المقام لا يأبى الحكم على الكافي بأنه الله كما في ﴿فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٦٢]، وبه يندفع الرابع، وسقوط الثالث غني عن البيان، ويسقط أيضًا لما ادعاه بعضهم من أن حسب لو كان بمعنى الاستمرار، فيفسد التركيب لعدم صحة اعتبار حسبنا خبرًا مقدمًا، لكونه معرفة؛ إذ إضافته معنوية حينئذٍ، ولا مبتدأ لعدم تقدم نفي أو استفهام، وأيضًا الوصف بمعنى الاستمرار لا يعمل. انتهى، فإن مبناه توهم أن لفظ الجلالة إذا اعتبر حسب مبتدأ، يكون فاعلاً وليس بلازم.

(قوله: بقرينة ذكره... إلخ) متعلق بتقدير المبتدأ، ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة كون المقدر مقدمًا أو مؤخرًا بعد التوجيه؛ لكونه مؤخرًا وعلى قياسه.

(قوله: مع ما سبق) أي: بقرينة ذكره... إلخ.

(قوله: وبما ذكرنا) أي: من أنه إذا قدر مؤخرًا يجعل مبتدأ خبره جملة «نعم الوكيل» كما هو صريح كلام الخيالي؛ إذ لا يكون مبتدأ في المعطوف إلا حينئذٍ لا ما إذا جعل بدلاً أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس، والمقام للمنع يكفيه الجري على بعض الأقوال، ومن أنه إذا قدم يكون الداعي له، وإن كان خلاف المشهور رعاية قرب المرجع.

وقوله: «الفاضل المحشي» هو كمال الدين الأسود، وحاصل قوله: إنه إذا قدر المخصوص مؤخرًا لزوم المحذور من عطف الإنشاء على الخبر فيما لا محل له من غير تأويل؛ إذ المخصوص حينئذٍ بدل أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس، ولو قدر مقدمًا فهو وإن اندفع به المحذور، لكنه تأويل بعيد لا يلتفت إليه في الكلام المعجز؛ إذ المشهور في المخصوص أن يقدر مؤخرًا حتى ذهب الجمهور إلى وجوب التأخير، فيكون حاله كحال تقدير «قلنا»، وهذا بخلاف تقدير المبتدأ في جملة «وهو حسبي... إلخ» فإنه يجعل مقدمًا وهو وإن خالف المشهور لكن لداعٍ؛ أعني: مناسبة المعطوف عليه.

وحاصل الدفع: إنه يقدر مقدمًا، والمسوغ لارتكاب خلاف المشهور متحقق هنا أيضًا؛ أعني: مراعاة قرب المرجع، ولا فرق بين داعٍ وآخر أو مؤخرًا، لكن على قول: من يقول: إن الجملة قبله خبر لا مطلقًا، وهو كافٍ في المنع فيندفع المحذور.

(قوله: يعني يجوز ألا يكون الواو... إلخ) قرره بحيث يستفاد منه أن الوجه الثاني لإبطال أصل الاستدلال أيضًا كالأول، كما هو صريح قوله: لا من عطف الإنشاء على الإخبار، فالاحتمالان سواء يبطل بهما الاستدلال بأصله وطريقه، ولم يبالِ بظاهر المنقول الآتي من أن الاحتمال **الأول**: لإبطال أصل الاستدلال؛ أعني: عطف الإنشاء على الخبر فيما له محل كما أنه إبطال لطريقه كما يقتضيه صدر البحث.

والثاني: لمجرد إبطال الطريق؛ أعني: كون الواو من الحكاية لا أصل الاستدلال؛ لأنه مع كونه غير موجه؛ إذ هو من باب الدخل في الطريق، ولا يليق بالمناظرة التي لغرض إظهار الصواب موقوف على اعتبار تأويل حسبنا بالجملة؛ ليكون في الكلام عطف الإنشاء على الإخبار فيما له محل، فلا يبطل أصل الاستدلال، وهذا التأويل قد علمت أنه لا ضرورة إليه حيث كان المعطوف جملة ذات محل، فالصواب عدم ارتكاب التأويل، فيكون من عطف الجملة على المفرد ويبطل أصل الاستدلال.

هذا وقرر بعضهم المنقول على خلاف الظاهر حيث قال: تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال لا طريقه، الذي هو كون الواو من الحكاية؛ إذ تقدير المبتدأ يرفع كون العطف المذكور عطف الإنشاء على الإخبار فيما له محل من الإعراب، سواء جعل الواو من الحكاية أو من المحكي، والمحشي تبعًا للخيالي اختار الثاني؛ لأنه أدخل في الرد، وإلا فلا يتوقف إبطال الاستدلال حين تقدير المبتدأ على جعل الواو من المحكي، فتقدير المبتدأ لا يبطل الطريق المذكور.

وقوله: وأما العطف فإنه يبطل الطريق المذكور؛ أي: وإذا أبطل الطريق الذي يوصل إلى الاستدلال بطل أصل الاستدلال؛ إذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحكاية، فإبطاله إبطال له، وقرره مولانا خالد بأن المعطوف على الاحتمال الثاني جملة إنشائية لها محل، والمعطوف عليه مفرد إن لم تؤوله، وجملة خبرية إن أولناه، فيكون الأول لإبطال أصل الاستدلال قطعًا بخلاف الثاني، فإنه يحتمله وإنما هو قاطع في إبطال الطريق، وكون الثاني محتملاً لإبطال أصل الاستدلال لا يخل بالتقابل بينهما، ولا يغيب عنك أن هذا كله تمحل وخلاف التحقيق.

(قوله: لجواز أن يكون قالوا مقدرًا... إلخ) فائدة التقدير: وإن لم يتفاوت المعنى بالتقدير، وبدونه دفع محذور عطف الإنشاء على الإخبار كما وقع نظير ذلك في العطف على معمولي عاملين مختلفين، فسقط ما قيل هنا.

(قوله: أما لو كان معناه... إلخ) وكذا لو كان معناه ما ذكره المحشي في

حواشيه على «المطول» من أن المراد قطعًا يليق بالخطابيان، وهو الظهور، فإن كون الواو من المحكي يستلزم عطف الإنشاء على الإخبار فيما لا محل له من الإعراب، فيحتاج إلى التأويل، وعلى تقدير كونه من الحكاية بكون عطف أحد القولين على الآخر اللذين في حكم المفردين من غير تكلف التأويل. انتهى.

فإن في دعوى الظهور اعترافًا باحتمال غير الظاهر، ولم يتبين من كلام الخيالي ظهور ما ذكره من الاحتمالين، ثم اعترض المحشي كلام السيد بعد تقريره بما نقلناه، قال: وفيه أنه إنما يتم لو ثبت جواز عطف الإنشاء على الإخبار فيما له محل من الإعراب بشاهد ولم يثبت، فعلى هذا التقدير أيضًا يحتاج إلى التأويل، بأنه معطوف بتقدير «قالوا». انتهى.

وأنت خبير مما تقدم من أنه الحق؛ إذ الإخبار والإنشاء حينئذٍ بحسب الصورة، وشاهده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ...﴾ [آل عمران: ٤٥] فتدبر.

(قوله: بهذه التوجيهات) أي: التوجيهين اللذين ذكرهما الخيالي، فالجمع لما فوق الواحد، وأما التوجيه المذكور في كلامه المبني على تسليم كون الواو من الحكاية، فلا يجري في «وهو حسبي ونعم الوكيل» كما لا يخفى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وطي الكشح)** كناية عن الإعراض؛ وذلك لأن المعرض عن الشيء والمحترز عنه يطوي عنه كشحه، فذكر اللازم وأراد الملزوم، والمعنى: طاويًا الكشح في المقال عن الإطالة؛ أي: معرضًا في مقالتي عنها.

ويجوز أن يكون الكلام من قبيل الاستعارة مخيلة ومرشحة، وتوجيهها أن يقال: شبه في نفسه المقال بماله كشح، فأثبت له الكشح تخيلاً، ورشحه بطي الكشح، وحاصله الإعراض في المقال عن الإطالة أيضًا.

(قوله: ولما تعدد المتبوع.... إلخ) جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لما كان البدل أو البيان هو المجموع وجب أن يجري الإعراب في آخره، لا في آخر كل منهما؛ لأنه ليس ببدل ولا بيان، فأجاب بما سمعت، فصار كأنه ذكر كلاً من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه.

(قوله: بأن الجملة الثانية إنشائية) يعني: على تقدير: «نعم الوكيل» هو بناء على أن المخصوص محذوف[1]، كما في قوله تعالى: ﴿نِعْمَ ٱلْعَبْدُ﴾ [ص: ٣٠] فيكون من عطف الجملة الفعلية الإنشائية على الجملة الاسمية الإخبارية، كذا نقل عنه.

اعلم أن في إعراب المخصوص وجهين:

أحدهما: أن يكون مرفوعًا بالابتداء، وتكون الجملة الإنشائية التي قبله خبره.

والثاني: أن يكون مرفوعًا بأنه خبر المبتدأ المحذوف على تقدير السؤال كما قرر في كتب النحو.

فكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الإنشائية على الجملة الاسمية الإخبارية إنما هو على التقدير الثاني، وأما على الأول فمن عطف الاسمية الإخبارية على مثلها، بلا تكلف سوى حذف المخصوص.

(قوله: إنشاء التوكل) فيه أنه حينئذٍ يرد الإشكال[2] في عطفه على ما عطف عليه؛ لأنه إخبار جزمًا.

(قوله: وأيضًا يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة) فيه نظر[3]؛ إذ يعتبر في عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه، ولا تعدد ها هنا.

قال السيد الشريف ـ قدس سره ـ في «شرح المفتاح» نقلاً عن

---

(١) قد يحذف المخصوص بالمدح؛ إذ دلت عليه قرينة كقوله تعالي: ﴿نِعْمَ ٱلْعَبْدُ﴾ [ص: ٣٠] أي: نعم العبد أيوب، يدل عليه سياق الآية.

(٢) قيل: هذا الإشكال مدفوع؛ لأن «وهو حسبي» خبر بحسب الظاهر، فعطفه على ما قبله بهذا الاعتبار وإنشاء بحسب الحقيقية، وعطف الإنشاء عليه بهذا الاعتبار، فافهم.

(٣) أجيب عن هذا بأن قوله: «وهو حسبي» فيه حالتان: الأولى: أن يكون إخباريًا بالنظر إلى لفظه، والثانية: أن يكون إنشائيًا بالنظر إلى معناه، وبالوجه الأول يعطف على ما قبله وهو «والله الهادي» وبالوجه الثاني يعطف على ما بعده، وهو قوله: «ونعم الوكيل... إلخ» فلا يرد الإشكال المذكور.

«الكشاف»: وقصة المنافقين إلى آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا، كما يعطف الجملة على الجملة[١].

فقال السيد الشريف: وقال صاحب «الكشاف» في موضع آخر: ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر والنهي، حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه، إنما المعتمد بالعطف هو جهة جملة وصف ثواب المؤمنين، فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين؛ يعني: إنه ليس من عطف الجملة على الجملة؛ ليطلب هناك مناسبة الثانية مع الأولى، بل من عطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر، فالمقصود بالعطف هو المجموع، وشرطه المناسبة بين الفصلين، فكلما كانت المناسبة بينهما أقوى كان العطف أحسن، ولا تشترط المناسبة بين جمل القصتين.

وقد حققه بعضهم بأنه نظير ما يقال في عطف المفرد على المفرد[٢]، في مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] من أن الواو الثانية تعطف مجموع الصفتين الأخيرتين المتقابلتين على مجموع الأوليين المتقابلين؛ لأنك لو عطفت الظاهر وحده على واحد من الأولين لم يكن هناك تناسب، فكما صحَّ في المفردات ذلك صحَّ في الجمل، بأن يكون الواو لعطف قصة؛ أي: مجموع جمل على قصة أخرى؛ أي: مجموع جمل مثلها بل هذا بالجواز أولى[٣].

(قوله: أي: وهو نعم الوكيل) على معنى: وهو مقول في حقه: «نعم الوكيل» على ما هو المشهور[٤]، فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية إنشائية.

---

(١) يعني: إن قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٨] إلى الآيات الثلاثة عشر معطوف على قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ٦] إلى آخر الآيتين.

(٢) لأن عاطف القصة على القصة يعطف متعددًا على متعدد، بخلاف عاطف المفردات والجمل.

(٣) لأن عطف الجملة على الجملة يعطف متعددًا على متعدد، بخلاف عطف المفرد على المفرد.

(٤) وأما على غير المشهور فيكون الإنشاء بنفسه خبرًا من غير إرادة معنى الإنشائية، بل بإرادة معنى مناسب للمقام، ومثل ذلك كثير في الكلام يجده من يطلبه، تأمل.

اعلم أن المخصوص في قوله: «نعم الوكيل» محذوف مقدر بعد الفاعل، مبتدأ لما قبله على أحد الوجهين، فلا وجه إلى تقدير مبتدأ قبله، اللهم إلا أن يقصد المناسبة في التقديم والتأخير أيضًا.

وأما على الوجه الآخر، وهو كون المخصوص خبر المبتدأ المحذوف، فيحتاج إلى التقدير، فاعرفه.

(قوله: فيما له محل من الإعراب) أي: فيجوز أن يكون معطوفًا على «حسبي» باعتبار تضمنه معنى: «يحسبني» الذي هو خبر المبتدأ، فهذا رد لثاني وجهي الشارح كما أن الأول رد لأول وجهيه، لكن لا حاجة في عطفه على حسبي إلى اعتبار تضمنه[1] معنى: «يحسبني»؛ لأن الجمل التي لها محل من الإعراب واقعة موقع المفردات، فيجوز عطفها على المفردات، وعكسه كما صرح به الشريف[2] - **قدس سره - في «حاشية المطول»**.

(قوله: ويدل عليه قطعًا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ **[آل عمران: ١٧٣])** أي: على جواز عطف الإنشاء على الإخبار فيما له محل من الإعراب؛ إذ كل واحدة من جملة: «حسبنا الله»، ومن جملة: «ونعم الوكيل» في محل النصب[3] بأنه مقول.

قالوا: وقد عطفت الثانية التي هي جملة إنشائية على الأولى التي هي جملة إخبارية، ولما كان مظنة أن يقال: لـمَ لا يجوز أن يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما، بأن يكون المقول قبل الحكاية هو: «حسبنا الله ونعم الوكيل» لا «حسبنا الله نعم الوكيل»؟

دفعه بقوله: لأن هذه الواو من الحكاية؛ أي: قالوا: «حسبنا الله»

---

(١) إذ لا نزاع لأحد في جواز قولنا: «زيد جاهل وأبوه عالم» عطف الجملة على الخبر دون الجملة.

(٢) حيث قال: لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه، بل يحسن ذلك إذا روعي فيه نكتة.

(٣) لا نسلم مقول القول في محل نصب على أنه مفعول. كذا قاله الرضي.

وقالوا: «نعم الوكيل» لا من المحكى؛ إذ لا مجال[1] للعطف، ولما كان هناك مغلة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول، وحينئذٍ لا دلالة على المطلوب، نفاه بقوله: وليس هذا مختصًا... إلخ.

(قوله: يحتمل أن تكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف) اعلم أن بعد التأويل الذي عدَّه بعض الفضلاء بعيدًا، غير ملتفت إليه، وهو قولنا: وقلنا: «نعم الوكيل» إنما هو بحسب المعنى؛ إذ لا يوجد بين الإخبار بأن الله تعالى كافيهم، والإخبار بأنهم قالوا: «نعم الوكيل» مناسبة تامة معتد بها يحسن بها العطف بينهما، وهذا البعد موجود[2] في تقدير المبتدأ أيضًا؛ لأن المعنى حينئذٍ: «وهو مقول في حقه: نعم الوكيل» وهو مؤدى قولهم: «وقلنا: نعم الوكيل» لكن هذا يصلح إلزامًا عليه[3] حيث صحح به قوله المصنف ـ رحمه الله ـ ردًّا على الشارح، تأمل!

(قوله: أو عطفه على الخبر المقدم) أي: على المبتدأ، وهو: «حسبنا» المقدم على «الله».

إن قلت: لا يجوز أن يكون[4] المقدم ها هنا خبرًا؛ لوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما.

---

(١) حاصله: إنه لو كان كذلك فإن لم يؤول بذلك التأويل البعيد كان من عطف الإنشاء على الإخبار، وعدم جوازه مقرر متفق عليه، وإن أول فهو تأويل بعيد غير ملتفت إليه لا يليق بالكلام المعجز بفصاحته.

(٢) فيه أنه حصر البعد في البعد المعنوي مع أنه غير منحصر فيه؛ إذ يجوز إرادة البعد اللفظي أيضًا، والبعد اللفظي فيه تقدير الفعل مع الفاعل؛ إذ هو حذف جزأي الكلام وهوغير شائع، بخلاف حذف جزء واحد فإنه مشهور، فعلى هذا لا يكون البعد الذي في تقدير المبتدأ بمثابة البعد الذي في تقدير الفعل مع الفاعل مع تساويهما في البعد المعنوي، فلا يرد عليه ما أورده عليه من أن هذا البعد موجود في تقدير المبتدأ وأمله لهذا أمر بالتأمل.

(٣) أي: على بعض الأفاضل؛ يعني: إن هذا الكلام مسلم عندهم فيكون إلزامًا عليه.

(٤) أي: بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وبالعكس.

قلت: الإضافة في «حسبنا» ليست محضة[١] حتى تفيد التعريف.

ونقل عنه أن تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال، وأما العطف على الخبر المقدم، فإنه يبطل الطريق المذكور؛ يعني: إن تقدير المبتدأ يبطل دلالته على جواز عطف الإنشاء على الإخبار فيما له محل من الإعراب؛ إذ ليس المعطوف على هذا إنشاء بل إخبارًا، والعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي، ويكون من عطف الجملة على المفرد، هذا إذا لم يعتبر تضمين «حسبنا» معنى «يحسبنا»، وأما إذا اعتبر فلا فرق بينهما في إبطال أصل الاستدلال، وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة إخباريتين.

(قوله: ثم إن حسن المثال... إلخ) يعني: إن حسن قولنا: «زيد أبوه عالم وما أجهله» بدون تقدير المبتدأ؛ أي: «وهو ما أجهله» ممنوع، يمكن أن يقال: الجواز كافٍ في الغرض، فلا يفيد منع الحسن. تأمل.

ثم ليت شعري لـِمَ لا يجوز أن تكون هذه الواو استئنافية، وما الذي ألجأهم[٢] إلى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط.

* قال المرعشي: **(قوله: فذكر اللازم وأراد الملزوم)** مبني على ما ذكره البعض من أن الانتقال في الكناية من الملزوم إلى اللازم، وفي المجاز بالعكس، لكن هذا مردود بأن اللازم ما لم يكن ملزومًا بنفسه، وهو اللازم المساوي أو بانضمام قرينة[٣]، وهو اللازم العام الذي اقتضت القرينة اختصاصه بملزومه المطلوب لم ينتقل منه إلى الملزوم؛ لأن اللازم من حيث إنه لازم يجوز أن يكون أعم، ولا دلالة للعام على الخاص، فالانتقال في كل من

(١) إذ الحسب بمعنى المحسب، وإضافته إضافة اسم الفاعل إلى المفعول، وهذه الإضافة لفظية، فحينئذٍ يكون الخبر نكرة فيندفع النظر المذكور، تأمل.

(٢) يمكن أن يكون الملجئ إليه أن الأصل في الواو كونها للعطف، فما أمكن جعله له لا يعدل عنه إلى غيره.

(٣) لسان ما كان ملزومًا بانضمام قرينة طول النجاد فإنه أعم من أن يقول لطول القامة أولاً وبقرينة المدح بما يكون لطول القامة.

الكناية والمجاز من الملزوم إلى اللازم، إلا أن يراد من اللازم: التابع والرديف كطول النجاد، ومن الملزوم: المتبوع والمردوف كطول القامة، وتمام البحث في «المطول».

(قوله: طاويًا الكشح) أي: كشح الطاوي، وهو في المقال.

قال بعض الأفاضل: بناء على أن الإضافة بمعنى: «في» وفيه تأمل، فتأمل، انتهى.

وجه التأمل: إن المقال ليس ظرفًا لكشح الطاوي، ويمكن التوجيه بأنه مكان اعتباري.

(قوله: ويجوز أن يكون الكلام... إلخ) عطف على الملخص من قوله: «وذلك لأن المعرض... إلخ» وتقديره: إن طي الكشح إذا كان كناية عن الإعراض يجوز أن يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة، بأن يكون إضافة الكشح إلى المقال بمعنى: «في» على أن يكون الكشح للطاوي لا للمقال، ويجوز أن يكون من قبيل الاستعارة بأن تكون إضافة الكشح إلى المقال لامية، على أن يكون الكشح للمقال لا للطاوي.

(قوله: وحاصله: الإعراض في المقال عن الإطالة... إلخ) أي: إعراض الطاوي، وهذا الحاصل بطريق الكناية، وتقديرها: إن طي كشح المقال لازم لجعل المقال معرضًا فهو كناية عنه، ثم إن جعل المقال معرضًا لازم لإعراض الطاوي؛ لأن من أعرض عن شيء يجعل غيره معرضًا عنه، فهو كناية، فالانتقال حينئذ إلى المطلوب بواسطة كما في «كثير الرماد» كناية عن المضياف، فإنه ينتقل من كثرة الرماد إلى كثرة إحراق الحطب تحت القدر، ومنها إلى كثرة الطبائخ، ومنها إلى كثرة الأكلة، ومنها إلى كثرة الضيفان، ومنها إلى المطلوب وهو المضياف.

(قال الشارح: عن الإطالة والإملال) قال العصام: والظاهر أنه أراد بالإملال: ما هو لازم الإطالة، والأرجح أن يحمل على الإملال الذي يلزم الإيجاز المخل بحيث لا يفهم المعنى.

أقول: وجه الأرجحية: حسن المقابلة للإطالة؛ لأنه حينئذٍ لازم ضده،

وفيه نظر؛ لأنه سيذكر التجافي عن الإخلال، فيكون بمنزلة التكرار، وأما الإطناب فهو ليس عين الإطالة؛ لأنها الزيادة لا لفائدة، بخلاف الإطناب على ما ذكر في المعاني.

(قال الخيالي: مجموعهما بدل... إلخ) باعتبار سبق العطف على الإبدال، ولم يجعل الإطناب بدل البعض والإبدال عطفًا عليه كما جعله العصام، مع أنه سالم عن السؤال ومستغنٍ عن الجواب الآتي؛ لأن البدل مقصود بالنسبة إلى الطرفين لا بالنسبة إلى الطرف الواحد الذي هو الإطناب، وليس الطرف الآخر مقصودًا، ثم إذا عطف الإخلال عليه، والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم أن الإخلال مقصود أيضًا، ففي الكلام تناقض، وإن أريد بدل الكل من الكل بقرينة جعله محتملاً للبيان؛ أي: عطف البيان؛ لأن ما هو محتمل لعطف البيان هو بدل الكل من الكل فقط.

واعلم أن التعبير عن المقصود إما أن يكون بلفظ مساوٍ له أو لا، والأول: هو الاقتصاد، والثاني: إما أن يكون ناقصًا عنه أو زائدًا عليه، والناقص إما أن يكون وافيًا أو لا.

والأول: الإيجاز، والثاني: الإخلال، والزائد إما أن يكون لفائدة أو لا.

والأول: الإطناب، والثاني: إن كان الزائد متعينًا فهو الحشو وإلا فهو التطويل، فللاقتصاد خمسة أطراف.

ثم اعلم أن المضاف إلى المعرف بلام التعريف قد يقصد به فرد مخصوص أو أفراد مخصوصة، وقد يقصد به الجنس، إما من حيث هو كذلك، وإما من حيث وجوده في ضمن جميع أفراده أو ضمن بعضها كما صرح به السيد الشريف في حاشية «المطول» في بحث تعريف المسند، فإذا حمل إضافة الطرفين إلى الاقتصاد على العهد الذهني فالمذكور بعده بدل الكل من الكل، وإن حمل على الاستغراق فبدل البعض من الكل.

وحقق في «التلويح» أن الاستغراق راجح على العهد الذهني في لام التعريف.

أقول: فيقاس عليه الإضافة، مع أن الظاهر أن المراد من الطرفين طرف

الزيادة والنقصان مطلقًا، فالزيادة احتمالاً له طرف واحد، وكذا النقصان، فبدل البعض من الكل أرجح هنا.

(قال الخيالي: ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدأ محذوف) أي: هما الإطناب والإخلال، فالخبر مجموعهما، وما ورد على السابق يرد هنا أيضًا، ويجاب بمثل الجواب السابق.

(قال الشارح: والمسؤول لنيل العصمة) قوله: «لنيل» في بعض النسخ بلا لام، وهو الظاهر؛ لأنه حينئذٍ مفعول قائم مقام الفاعل للمسؤول، وفي بعضها باللام، وهو مشكل؛ لأن السؤال لا يتعدى إلى متعلقه باللام، فلا يقال مثلاً: «سألت زيدًا للمال» ويمكن أن يكون مفعول السؤال ضميرًا راجعًا إلى سبيل الرشاد، لكنه ركيك.

(قال الخيالي: رد الشارح في بعض كتبه... إلخ) حاصل الرد: إن هذا العطف باطل؛ لأنه إما على الجملة الأولى أو على «حسبي» فقط، وكلاهما باطلان؛ لأنهما من قبيل عطف الإنشاء على الإخبار، وهو باطل، أما أن يكون من هذا القبيل فظاهر، وأما كون الثاني كذلك؛ فلأنه إنما يصح بتأويل «حسبي» بـ«حسبني» وإذا كان كذلك فهو من قبيل عطف الإنشاء على الإخبار، فالإيراد أن الأولان مما ذكره الخيالي، وبعض الفضلاء منع؛ لكون الأول من قبيل عطف الإنشاء على الإخبار، وأما الثاني مما ذكره الخيالي فمنع لبطلان كونه من ذلك القبيل، وأما الثاني مما ذكره بعض الفضلاء فمنع لبطلان كون الثاني من ذلك القبيل.

وقوله: فبدل ترق من بعض الفضلاء من منع الاستدلال على خلاف المقدمة الممنوعة أو على السند، ولذا أورد عليه الخيالي المنعين الآتيين، وقوله: «إذ لا مجال» إلى قوله: «وقلنا: نعم الوكيل» من منهوات بعض الفضلاء لا من أصل حاشيته.

(قال الخيالي: بأن الجملة الثانية إنشائية... إلخ) إن قلت: الإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب، ومثل: «نعم الرجل زيد» إما صادق إن كان زيد موصوفًا بالصفات الحميدة، أو كاذب إن كان بخلافه.

قلت: هذا من المستصعبات علي، ولم أرَ بيانًا يكشف القناع هنا، لكن أقول: بظني أن معنى «نعم الرجل زيد»: الإخبار باتصاف زيد بصفة حميدة مطلقًا، وإنك بهذا الإخبار قد أنشأت لزيد مدحًا؛ أي: إنك مدحته بالمدح العام ووصفته بالجميل المطلق، وليس الغرض من هذا القول الإخبار، بل المدح، كما أن الغرض من قول الشاعر:

هَـوايَ مـع الـرَّكْـبِ الـيَـمـانِـيـنَ مُـصْـعِـدٌ

إظهار الحزن لا الإخبار، ولا شك أن المدح وإظهار الحزن لا يحتمل الصدق والكذب، ثم إن الشارح صرح في «المطول» في بحث المجاز المركب أن قصد إظهار الحزن من البيت مجاز.

وأقول: المعنى المجازي على ما يفهم من كلماتهم هو المعنى اللازم للمعنى الموضوع له اللفظ، ولا شك أن إظهار الحزن لازم للمتكلم بالبيت لا بمعناه الحقيقي الذي هو ذهاب محبوبه، بل اللازم له الحزن، وكذا المدح الذي هو الوصف بالجميل لازم للمتكلم بقولك: «نعم الرجل زيد» لا بمعناه، إلا أن يقال: معنى الكلام الخبري: الإخبار بمضمونه كما صرح به حسن جلبي.

(قوله: يعني على تقدير نعم الوكيل هو) يريد: إن مبنى الإنشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص مقدمًا، ولما كان لقائل أن يقول: مبنى الإنشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص أصلاً، بأن يكون الضمير المذكور في «وهو حسبي» مخصوصًا كما يحتمل ما ذكره، فالتخصيص بالذكر ليس بجيد أردفه بقوله: «بناء على أن المخصوص محذوف» يعني: إن تخصيص مبنى الإنشائية بهذا التقدير بعد اعتبار كون المخصوص محذوفًا، وابتناء الكلام عليه فما ذكرته من الاحتمال خارج عن المقسم الذي بنى الكلام عليه، وإنما بنى الكلام على حذف المخصوص؛ لأن هذا الحكم بالإنشائية على تقدير العطف على مجموعه «وهو حسبي» فلا يكون الضمير المذكور مخصوصًا، والمخصوص لا بد منه، فلا بد من الحذف.

وقوله: «يعني» على تقدير بيان لمبنى الإنشائية على تقدير العطف على مجموع «وهو حسبي».

(قوله: سوى حذف المخصوص) فيه أن فيه تكلفًا آخر، وهو تقدير مقول ليصح كون الإنشاء خبرًا، إلا أن يراد بلا تكلف كائن في التركيب الثاني، ولما كان في التقدير الثاني إجمال وتفصيل، وكان حذف المبتدأ شائعًا بخلاف حذف مقول حمل الكلام عليه، واعترض على العطف.

(قوله: يرد الإشكال في عطفه... إلخ) لو أريد من الجملة الأولى «حسبي» فقط باعتبار التضمن المذكور على أن يكون هذا الإيراد على الرد الثاني لا يرد هذا الإشكال.

(قال الخيالي: لا الإخبار عنه تعالى بأنه كافٍ، وهو ظاهر) قيل: وجه الظهور: إن ياء المتكلم دال على أن المراد منه إنشاء التوكل.

أقول: وجه دلالة ياء المتكلم عليه: إن كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم؛ لأن كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجبًا أو ممكنًا قطعيًا لما علقها على التوكل في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣] ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قولك: «اللهم اكفني فيما هممتن» فإذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الإخبار عنه، وأما إذا كان الكفاية مجردًا عن ياء المتكلم فالإخبار عنها جائز؛ لأن مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب، فإنه على الإطلاق صفة له تعالى، لكن غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم.

(قوله: وشرطه المناسبة بين القصتين... إلخ) نقل عنه: والقصتان في الآية ها هنا متناسبتان بالتضاد. انتهى.

يعني: إن الجامع كون أحدهما وصف ثواب المؤمنين، والآخر وصف عقاب الكافرين، والجامع في الآية الثانية التماثل، وهو كون كل واحد منهما صفتين متقابلتين له تعالى، وفيما نحن فيه التماثل أيضًا، وهو كون كل منهما وصف مدحه تعالى أو التضاد؛ لأن الأول مدح خاص، والثاني مدح عام، والخاص ضد العام بحسب المفهوم.

(قوله: لو عطفت الظاهر وحده... إلخ) فإن قلت: إذا لم يكن في عطف واحد من الأخريين على واحد من الأوليين تناسب، فكيف يوجد التناسب في عطف المجموع على المجموع.

قلت: لعل السر فيه أنك لو عطفت واحدًا من الظاهر والباطن على واحد من الأول والآخر فإنما تعطفه باعتبار معناه الخاص الذي ليس بمناسب للمعطوف عليه، وأما إذا عطفت مجموع الظاهر والباطن على مجموع الأول والآخر فإنما تعطفه باعتبار معنى يصدق على المجموع ككونهما صفتين متقابلتين، ولا يعتبر مفهوم كل منهما؛ إذ ليس المعطوف كلا منهما، فالمعطوف بهذا الاعتبار يناسب المعطوف عليه فيجوز، وقس عليه عطف القصة على القصة.

(قوله: اعلم أن المخصوص... إلخ) حاصله: أن صاحب هذا الرد إما أن يختار هذا الوجه أو الوجه الآخر، وعلى الأول: لا حاجة في الجواب إلى هذا التقدير، بل مجرد اختبار هذا الوجه يكفي جوابًا، وأما على الثاني: فللتقدير المذكور حاجة، لكن هذا الوجه[1] محتاج إلى تقدير مبتدأ محذوف، على أن يكون المخصوص جواب سؤال مقدر فهو تكلف لا يناسب اختياره، فقوله: «فيحتاج إلى التقدير» على معنيين:

أحدهما: إنه يحتاج إلى التقدير المذكور، فلا كلام فيه.

والآخر: إنه يحتاج إلى تقدير مبتدأ محذوف ليكون المخصوص خبره، فيكون تكلفًا فلا يناسب اختياره، وحمل الكلام عليه وإن كان فيه إلى التقدير المذكور حاجة، ولعل الأمر بالمعرفة لهذا.

(قوله: محذوف) أي: على تقدير العطف على مجموع «وهو حسبي»؛ إذ على تقدير العطف على «حسبي» فالمخصوص هو الضمير المتقدم كما صرح به في «المطول».

(قوله: مقدر بعد الفاعل) أي: يناسب ذلك هنا ليوافق الاستعمال الغالب، وإلا فيجوز تقدير المخصوص مقدمًا؛ لجواز تقدمه لما صرح به صاحب «المفتاح» وغيره في قولنا: «زيد نعم الرجل» كما في «المطول»،

---

(١) (قوله: لكن هذا الوجه محتاج... إلخ) هذا من جملة الحاصل أن أخذ المعنى الثاني من المعنيين الآتيين وخارج عنه أن أخذ المعنى الأول.

فقوله: «فلا حاجة إلى تقدير مبتدأ قبله» أي: قبل «نعم الوكيل» إن أراد أنه لا حاجة إليه مع التقدير المذكور واختيار أحد الوجهين، فالمراد أنه لا حاجة إلى نفس هذا التقدير، وإنما قال: «لا حاجة» مع أن الشيء الواحد لا يكون خبرًا لمبتدأين إما اكتفاء به، وإما لأنه يجوز أن يكون المخصوص مبتدأ وما قابله خبره، ثم تكون الجملة خبرًا للمبتدأ المقدر قبلها، وأن تضمن الكلام حينئذٍ الحشو.

وإن أراد أنه لا حاجة إليه بدون التقدير المذكور، فالمراد: إنه لا حاجة إلى قبلية التقدير؛ أي: لا حاجة إلى جعل التقدير على خلاف السبيل الغالب، وقوله: «اللهم إلا أن يقصد... إلخ» يؤيد الاحتمال الثاني؛ لأن الحشو لا يرتكب لقصد المناسبة، وكذا الكلام في قوله: «فيحتاج إلى تقدير... إلخ» كان معناه: إلى تقدير مبتدأ قبله؛ لأن الاحتياج حينئذٍ وإن كان لتصحيح العطف فالحشو كيف يرتكب له.

(**قال الخيالي: ثم قال: وأيضًا... إلخ**) إنما أورد كلمة التراخي؛ لأن بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر، حاصله: منع الاحتياج إلى تضمين «حسبي» معنى «يحسبني».

(**قال الخيالي: ويدل عليه قطعًا... إلخ**) أقول: مادام في الآية احتمال كون الواو من المحكي وإن كان مبنيًا على التأويل البعيد كيف يدل على المطلوب قطعًا؟ فتأمل.

(**قوله: إذ كل واحدة من جملة «حسبنا الله» ومن جملة «ونعم الوكيل... إلخ»**) هكذا في كثير من النسخ، والصواب ترك الواو في قوله: «ونعم الوكيل»؛ لأن مقول قالوا: «نعم الوكيل» بدون الواو من المحكي، وهذا ظاهر، وقد ادعى بعض الفضلاء أنه من الحكاية فيلزم خلاف المفروض.

(**قال الخيالي: فيما نقله بعض الفضلاء لحسن قولنا: «زيد أبوه عالم وما أجهله»**) يرد عليه أن هذا المثال إما مصنوع أو ثابت من الفصحاء، وعلى الأول: لا يصح الاستدلال به على المطلوب، ولا حاجة إلى الاستدلال بالآية وبيان العموم به.

(قال الخيالي: يحتمل أن تكون الآية... إلخ) وفيه احتمالان آخران، وهما: أن تكون الجملة الثانية عطفًا على مجموع قوله: «قالوا حسبنا الله» إما بتقدير الواو في «قالوا» في المعطوف بقرينة المعطوف عليه على قياس ما قاله بعض الفضلاء في الرد الأول، قالوا: وحينئذٍ من الحكاية لا من المحكي، ثم إن على هذين الاحتمالين يبطل أصل الاستدلال.

(قال الخيالي: بتقدير المبتدأ في المعطوف) يعني: تقديره مؤخرًا ليناسب المعطوف عليه، والمبتدأ المؤخر في المعطوف عليه قرينة عليه، فلا وجه لإنكار قرينة بتقدير المبتدأ ها هنا.

(قوله: إذ لا يوجد بين الإخبار بأن... إلخ) فيه أن الأولى إخبار بأن الله أنعم عليهم الكفاية، والثانية بأنهم حمدوه بهذا القول، والنعمة سبب الحمد، والسبب والمسبب من المتضايفين، فبين الجملتين تقابل التضايف، وهو مناسبة معتبرة عند أهل المعاني، والحق أن بعد ما عده بعض الفضلاء بعيدًا إنما هو بحسب اللفظ؛ لعدم القرينة القوية لتقدير: «قلنا» بخلاف تقدير المبتدأ، فإن المبتدأ في المعطوف عليه قرينة عليه، فما قاله الخيالي جيد.

(قوله: وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ... إلخ) اعلم أن صاحب «التلخيص» قال: والجامع بينهما ـ أي: بين الجملتين ـ يجب أن يكون باعتبار المسند إليهما والمسندين جميعًا، فقوله: «قلنا: نعم الوكيل» مغاير للجملة الأولى في المسند إليه والمسند جميعًا، فيحتاج حينئذٍ إلى تكلف اعتبار الجامع في الموضعين، وأما قوله: «وهو مقول في حقه نعم الوكيل» فمتحد مع الجملة الأولى في المسند إليه، ومغاير لها في المسند فقط، فيحتاج حينئذٍ إلى تكلف اعتبار «الجامع» في موضع واحد.

والحاصل: إن انتفاء المناسبة بين الإخبارين المذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدأ، فكيف يصح قول المحشي وهذا البعد موجود على تقدير المبتدأ أيضًا؟.

وأما قوله: «وهو مؤدى قولهم» إن أراد أنه عينه فظاهر الفساد، وإن أراد

أنه لازمه فلا يلزم من انتفاء الجامع بين الجملتين انتفاؤه بين لازم إحديهما وبين الأخرى.

(قوله: لكن هذا يصلح إلزامًا... إلخ) فيه أن اللازم من تصحيحه ذلك كون ذلك التأويل ملتفتًا إليه غير بعيد في كلام المصنفين لا مطلقًا، ويجوز أن يكون المراد من عدم الالتفات إلى التأويل المذكور في الآية: عدم الالتفات إلى مثله في الكلام الفصيح المعجز لا مطلقًا، فلا يصح إلزام المذكور لعل وجه التأمل هذا.

(قوله: لا يجوز أن يكون المقدم ها هنا خبرًا... إلخ) يعني: إن حسبنا معرفة؛ لأنه مصدر مضاف فلا يكون خبرًا، بل مبتدأ، فلا يجوز عطف «نعم الوكيل» عليه؛ لأن تأويله بـ«يحسبني» حينئذٍ غير جائز؛ لأن المبتدأ لا يكون جملة، والكلام مبني على تسليم عدم جواز عطف الجملة على المفرد، وأما عطفه على الخبر وهو لفظة الجلالة فغير جائز أيضًا؛ لأنه مفرد أيضًا، وتأويله بـ«يسمي بالله» تعسف.

(قوله: الإضافة في «حسبنا» ليست محضة) نقل عنه: لأن «حسب» بمعنى: المحسب، وإضافته إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله، وهذه الإضافة لفظية، فحينئذٍ يكون الخبر نكرة فيندفع النقل المذكور، تأمل. انتهى.

قال بعض الفضلاء في وجه التأمل: يجوز أن يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار فتكون معنوية، تأمل. انتهى.

وفيه أن اعتراض الخيالي منع فما أورده المحشي إبطال له، ثم ما أورده من الجواب منع لذلك الإبطال يكفي فيه الجواز، فلا يرد عليه منع بعض الأفاضل؛ لأن الجواز لا يدفع الجواز، ولعل لهذا أمر بالتأمل، ويحتمل أن يكون التأمل إشارة إلى إبطال هذا المنع بأنه لو كان للاستمرار يلزم ألا يصح قوله تعالى: ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] بحسب التركيب؛ لأنه حينئذٍ تكون إضافة «حسبنا» معنوية فيفيد التعريف، فلا يكون خبرًا مقدمًا؛ لما عرفت من وجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما، ولا يكون مبتدأ أيضًا؛ لأن كون الصفة مبتدأ مشروط بأمرين:

أحدهما: وقوعها بعد حرف النفي أو ألف الاستفهام، وهو منتفٍ ها هنا أيضًا؛ لأن اسم الفاعل إذا كان بمعنى الاستمرار لا يعمل الرفع والنصب.

(قوله: إذ ليس المعطوف على هذا إنشاء بل إخبارًا) وأيضًا ليس للمعطوف عليه محل من الإعراب.

(قوله: والعطف على الخبر المتقدم... إلى آخر القول) فيه من الاضطراب وتعكيس الأمر ما لا يخفى، فتأمل.

(قوله: ويكون من عطف الجملة على المفرد) فيه أنه حينئذٍ يبطل أصل الاستدلال؛ لأن الآية حينئذٍ لا تكون من عطف الإنشاء على الإخبار.

(قوله: وأما إذا اعتبر فلا فرق بينهما في إبطال... إلخ) فيه أنه حينئذٍ يصح أصل الاستدلال؛ لأن الآية حينئذٍ تكون من عطف الإنشاء على الإخبار فيما له محل من الإعراب، لكن يبطل طريقه؛ لأن الواو من المحكي حينئذٍ.

(قوله: وكون كل منهما من عطف... إلخ) من عطف العلة على المعلول، لكن ليس بصحيح في نفسه؛ لأن الآية حينئذٍ تكون من قبيل عطف الجملة الإنشائية على الإخبارية قطعًا.

(قال الخيالي: ثم إن حسن المثال المذكور بدون تقدير المبتدأ ممنوع) شاهد المنع ما ذكر في المعاني، وهو أن من محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية. انتهى.

فلا وجه لرد هذا المنع بدعوى البداهة في حسن ذلك المثال بدون تقدير المبتدأ أولاً الإنكار على عدم حُسنه بدون التقدير.

(قال الخيالي: نسبة أمر إلى آخر... إلخ) المراد من النسبة ها هنا معناها الحقيقي بقرينة مقابلة الإدراك، وإنما حملها المحشي داود على إدراكها؛ لأنها هنالك اسم جزء من تعريف الحكم الذي هو العلم لا المعلوم الذي هو المعرف ها هنا بقرينة[1] المقابلة.

---

(١) تفسير الوقوع بالمطابقة وعدمه بعدمها هو المشهور كما صرح به أبو الفتح في حاشية التهذيب في أوائل التصديقات في بحث أجزاء القرينة.

ثم إن الإيجاب والسلب يجيء لمعنيين:

الأول: الوقوع واللا وقوع، صرح به شارح «الشمسية» في أوائل التصديقات بقوله: «وأما وقوع النسبة أو لا وقوعها الذي هو الإيجاب والسلب». انتهى.

والثاني: إدراك الوقوع أو اللا وقوع، وهو الإيقاع والانتزاع، صرح به شارح «الشمسية» أيضًا في أوائل التصورات بقوله: «والإيجاب هو إيقاع النسبة، والسلب انتزاع النسبة». انتهى، ولا يخفى أن المراد ها هنا هو المعنى الأول.

* قال شجاع الدين: **(قوله: باعتبار تضمنه... إلخ)** وإنما قال: باعتبار تضمنه معنى «يحسبني»؛ لأنه لو لم يتضمن معنى «يحسبني» يلزم عطف الجملة على المفرد.

(قوله: بتقدير... إلخ) قال في الحاشية: تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال، وأما العطف على الخبر المقدم الطريق المذكور. انتهى كلامه.

وقوله: «أصل الاستدلال... إلخ»؛ لأنه بتقدير المبتدأ في المعطوف يكون جملة إخبارية، فلا يصح الاستدلال به على جواز عطف الإنشائية على الإخبارية.

وقوله: «الطريق... إلخ» وهو قوله: «إذ لا مجال للعطف... إلخ».

* قال محمد الشريف: ثم مدح المختصر وبالغ في مدحه باعتبار نفس مسائله معنى ولفظًا ولطافتها وشرافتها في ذواتها، وباعتبار وقوع كل منها بالنسبة إلى غيرها في أحسن مواقعها علم أن المتعلمين يميلون إليه، والمحصلون يضطرون إلى تحصيله، ويكون متداولاً بين المسلمين، وهو حقيق لأن يشرح شرحًا كاملاً، وجدير بأن يشتمل في توضيحه وتنبيهه، فقال **(فحاولت أن أشرحه... إلخ)** ولو قال: بعد توصيف المختصر بالأوصاف المذكورة، وكان محتاجًا إلى الشرح وإيراد الدلائل ورفع الشبه والشكوك لكان الجزاء أوضح ارتباطًا وأزيد التصاقًا.

(قوله: شرحًا يفصل مجملاته، إلى قوله: وتكثير للفوائد مع تجريد)

مشتمل على الصنائع واللطائف من الترصيع في كل فقرة، وذكر الأمور المتقابلة والمتناسبة، والإشارة إلى الكتب المعتبرة، ولكن في قوله: «ومتجافيًا عن طرفي الاقتصاد الإطناب والإخلال» شهادة على خلاف ما يدعيه، والأولى أن يقول: «ومتجافيًا عن الإيجاز والإخلال» ليكون خاليًا عن الإطناب ومقابلاً للفقرة الأولى.

(قوله: مجموعهما بدل من الطرفين) أي: بدل الكل من الكل، وقيل: يجوز أن يكون كل منهما بدل البعض، وهو خطأ من حيث المعنى وإلا لكان المراد من نسبة التجافي إلى الطرفين التجافي عن أحدهما.

(قوله: ولما تعدد المتبوع معنى أجري الأعراب على كل منهما) أقول: هكذا حال جميع الألفاظ المركبة التي وقع مجموعها بدلاً سواء تعدد متبوعها أو لا، كما يقال: شاة نظيف جلدها ولحمها وعظمها، والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه، وارتكاب التعدد في الجميع تكلف، والأولى أن يقال: لما كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها أجرى على كل واحدة منهما إعراب على حدة، وجوَّز العطف فيما بينهما، وكلام المحشي خالٍ عن توجيه العطف.

(قوله: ويجوز رفعهما) وكذلك نصبهما، وفي قوله: «يجوز» إشارة إلى ضعفه من جهة اللفظ والمعنى، أما اللفظ: فلاستلزامه الحذف، وأما المعنى: فلكونهما مقصودين بالتجافي.

(قوله: على أنهما) أي: على أن كل واحد منهما أو مجموعهما خبر مبتدأ محذوف.

(قوله: رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف) أقول: هو «المطول» وحاصل ما ذكره فيه: إن جملة «ونعم الوكيل» عطف إما على «وهو حسبي» فهو من عطف الجملة الفعلية الإنشائية على الجملة الاسمية الإخبارية، وإما على «حسبي» فهو من عطف الجملة على المفرد، هو وإن صح باعتبار تضمين المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الإنشاء على الإخبار، فلما حمل السيد الشريف ـ قدس سره ـ كلام الشارح على الاعتراض والإشكال

قال: استصعب الشارح هذا التركيب والأمر فيه هين، فأجاب بثلاثة وجوه:

الأول: إنه يجوز العطف على جملة «هو حسبي» بتقدير المبتدأ في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه، فيكون من عطف الإخبار على الإخبار.

والثاني: أنه يجوز عطفها على «حسبي» بدون التضمين، ولا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في العكس، بل يحسن ذلك إذا روعي فيه نكتة.

والثالث: إنه يجوز عطفها على «حسبي» باعتبار تضمينه معنى «فعل»، ولا امتناع في عطف الإنشاء على الإخبار في الجمل التي لها محل من الإعراب؛ لكونها واقعة في مواقع المفردات، ولا عبرة بإنشائيتها، فلما اطلع الشارح على ما قال السيد أجاب بما نقل عنه في الحاشية.

وحاصل ما نقل عنه: مرادي ومقصودي من هذا الكلام ليس رد هذا العطف وإبطاله، بل التنبيه على عسرته وبيان حاله في الواقع، ولزوم التأمل في تصحيحه، ويدل على كون مراده هذا استعماله هذا التركيب في مواضع كثيرة بدون تغيير، فظهر أن قول هذا الفاضل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف غير سديد، وأنه لا يرد على الشارح إلا ما قال على تقدير كونها معطوفة على جملة «وهو حسبي» فهو من عطف الجملة الإنشائية على الجملة الاسمية الإخبارية، فيكون أول أجوبة السيد ـ قدس سره ـ وأول جوابي هذا المحشي رد لبعض ما ذكره الشارح، والباقي لا يكون ردًا عليه وإن كان تصحيحًا للعطف؛ لأنه لم يقل: إن عطف الإنشاء على الإخبار باطل مطلقًا، بل قال: إنه يلزم على كل من التقديرين، وهو أعم من أن يكون باطلاً أو جائزًا، وإن كان ظاهر كلاميه يشعر ببطلانه مطلقًا.

(قوله: إن المراد بالجملة الأولى إنشاء التوكل) فيكون من عطف الإنشاء على الإنشاء.

قيل: يرد الإشكال في عطفه على ما قبله على أنه مخالف للظاهر، وتوجيه للكلام بما لا يرضاه صاحبه، وبعد اللتيا والتي فهو إنشاء لطلب الكفاية فيما ذكره لا إنشاء للتوكل.

أقول: والحق ما ذكره الخيالي وإن كان مدلولاً التزاميًّا.

(قوله: وأيضًا يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة... إلخ) يعني: إن علمنا أن العطف المذكور عطف الإنشاء على الإخبار في نفس الأمر على كل من التقديرين، لكن لا تسلم بطلانه، فإنه يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الإخبارية والإنشائية.

قيل عليه: إن هذا الكلام ناشئ من استماع أمر بدون الاطلاع على سره، فإن عطف القصة على القصة إنما يعتبر في جملة وقعت فيما بين الجمل الكثيرة، ولم يصح عطفها وحدها على جملة من الجمل التي قبلها، ثم بعطف هذا على ذاك، وها هنا جملة واحدة لا فائدة في مجرد اعتبارها وتسميتها قصة بدون حصول المناسبة، ولو صح ما ذكر يصح عطف كل جملة على كل جملة وإن كان بينهما بعد المشرقين.

وأجيب بأنه إنما ذكر هذا الكلام إلزامًا على الشارح، فإن اعتبار عطف القصة على القصة جائز عند عطف جملة واحدة أيضًا على جملة واحدة، وأنت تعلم أنه لا إلزام على الشارح، فإنه لم يقل ببطلان هذا العطف، اللهم إلا أن يقال: المراد أنه تصحيح للعطف على زعم الشارح أو إلزام عليه في زعم المحشي، فإنه زعم أن الشارح رد هذا العطف، فتأمل.

(قوله: أي: وهو نعم الوكيل) يحتمل أن يقدر مؤخرًا، لكن تقديره مقدمًا أنسب.

(قوله: فتكون إخبارية كالأولى) قيل: الاسمية التي خبرها إنشائية ينبغي أن تكون إنشائية على القول بعدم التأويل كما اختاره الشارح، كما أن الاسمية التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام نحو: أين زيد؟ وكيف عمرو؟.

وأجيب بأن الاستفهام في «أين زيد؟» إنما يدخل في الحقيقة على النسبة بين المبتدأ والخبر الواحد فتكون الجملة إنشائية، وأما فيما نحن فيه فوقعت الإنشائية خبرًا، فلا يكون المجموع إنشاء.

(قوله: وأيضًا يجوز عطف الإنشاء على الإخبار... إلخ) هذا جواب عن قوله: «وكذا على حسبي».

قيل: كون هذا العطف عطف الإنشاء على الإخبار مبني على أن يكون المعطوف عليه خبرًا أو المعطوف إنشاء، لكن المعطوف عليه مفردًا؛ إذ لا حاجة إلى جملة في قوة «بحسبي» والمعطوف مؤول يقول في حقه: «نعم الوكيل» فيكون أيضًا مفردًا، ويمكن أن يجاب عنه بأن جواز هذا العطف مبني على تسليم الأمرين إلزامًا على الشارح، فإنه قال: فيكون حينئذ من عطف الإنشاء على الإخبار في الحقيقة.

(قوله: لأن هذه الواو من الحكاية... إلخ) قيل عليه: وإن سلم لا يدل على المدعي؛ لأنه يحتمل أن يكون العطف بعد تقدير «قالوا» أو جعله خبرًا أيضًا فيقدمه الجزم وإن كان احتمالاً ضعيفًا.

(قوله: تقديره: وقلنا نعم الوكيل) ويبعد هذا التقدير عدم القرينة الدالة عليه لا حالاً ولا مقالاً، وأيضًا لا مناسبة بين الإخبارين معتد بها حتى يصح العطف بها.

(قوله: وليس هذا مختصًا بما بعد القول... إلخ) دفع لما عسى أن يظن أن هذا الجواز مختص بما بعد القول؛ لأن الجمل التي تقع فيما بعده منقولة بطريق الحكاية، فمجرد كون كل واحدة منها بقول شخص يكفي مناسبة في العطف.

(قوله: بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم) إنما اكتفى بهذين الجوابين وإن كان جواباه أيضًا جاريين على هذا التقدير إلزامًا على السيد ـ قدس سره ـ بما قال، وأجيب بأن مبنى كلامه ـ قدس سره ـ على وجوب كون «حسبنا» مبتدأ لكونه معرفة بالإضافة المختصة؛ لأنه لا يجوز العطف حينئذٍ لا على الجملة ولا على جزء الجملة، وأنت خبير بأنه لا محذور في شيء منهما على ما ذكره قدس سره.

(قوله: ثم إن حسن المثال المذكور... إلخ) قيل عليه: الجواز كافٍ لا يضره منع، وفيه أن ما لا حسن له لا جواز له عند البلغاء.

وقيل: إن حسن المثال ذوقي بدون الحاجة إلى التقدير، فمنعه يشهد على عدم الذوق.

[الكلام على علم التوحيد]

* **قال الشارح: [اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى: فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى: أصلية واعتقادية، والعلم المتعلق بالأولى يسمى: علم الشرائع والأحكام؛ لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها، وبالثانية علم التوحيد والصفات؛ لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: اعلم**[1] **أن الأحكام الشرعية)** أي: المأخوذة من الشرع[2] كالكتاب والسنة والإجماع، سواء كان ذلك الأخذ لأجل الاعتداد من غير أن يتوقف إثباته عليه، ويستقل العقل بإثباته كأكثر المسائل الكلامية، أو لأجل الإثبات بألَّا يستقل العقل بإثباته، ولا يكون له طريق للإثبات سوى الشرع كالمسائل المبينة في علم الفقه.

وإنما قلنا: «كأكثر المسائل الكلامية» لأن البعض منها كمسألة الرؤية[3] والحشر الجسماني وما يتعلق به، ومسألة السمع والبصر، وكالكلام عند البعض مما لا طريق له سوى الشرع؛ ولهذا لم يثبته الحكماء.

واعلم أن الحكم في العرف يطلق على نسبة أمر إلى آخر[4] إيجابًا أو سلبًا[5] وفي اصطلاح المنطقي على إدراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية

---

(١) من هنا شروع في بيان باعث تدوين العلوم وتمهيد وتوطئة.

(٢) أي: ما يكون على قانون الشرع وأوزانه، أو متعلقًا به كتعلق الأحوال بالموضوعات، فيندرج فيه علم أصول الفقه وعلم التفسير والحديث بلا شبهة.

(٣) أي: وجوب الرؤية في الآخرة.

(٤) **(قوله: نسبة أمر... إلخ)** أي: على وجه الإذعان.

(٥) أي: نسبته إليه بالإيجاب والسلب، وبه صرح المحقق التفتازاني في «التلويح»، وأنت =

وعلى المحمول[(١)] وفي اصطلاح الأصولي على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير[(٢)] والأقرب هو الأول[(٣)] ثم الثاني.

وأما الخامس فقال الفاضل المحشي: إنه غير مراد هاهنا؛ لأنه وإن عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب وإخوانه[(٤)]. تمَّ كلامه، وفي لزوم ما ادعى لزومه[(٥)]. تأمل.

(قوله: منها ما يتعلق بكيفية العمل) أراد بالعمل فعل المكلف، وبالكيفية الأحوال والأعراض الذاتية المبينة في علم الفقه، أو تصحيح العمل والإتيان به على الوجه الذي أمر به الشارع[(٦)] وإنما زاد لفظ «الكيفية» ولم يقتصر على العمل كما اقتصر عليه في «شرح المقاصد» دلالةً وإرشادًا على أن تعلق الأحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه، وفيه[(٧)] نظر.

= خبير بأن ما وقع في «الرسالة الشمسية» من أن الحكم إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا، صريح في أنه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق الرازي في شرحها، وبين الكلامين تدافع، والتوفيق: إنه إن فسر الإسناد بالنسبة على ما في «التلويح» فعرفى، وإن فسر بالإدراك كما في «الرسالة» فمصطلح، ومع هذا لا يخلو عن سماجة.

(١) **(وقوله: وعلى المحمول)** أي: المنتسب إلى الموضوع.

(٢) معنى الاقتضاء: طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الإيجاب، أو بدونه وهو الندب، أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو النهي، ومعنى التخيير: إباحة الفعل والترك للمكلف. كذا في «التلويح».

(٣) **(قوله: والأقرب هو الأول)** وإن لم يكن الرابع أيضًا ليس بأبعد كالثالث.

(٤) من الأحوال المبينة في علم الفقه.

(٥) **(قوله: ما ادعى لزومه)** لا مطلقًا بل من حيث الصحة والفساد، والحل والحرمة، والإباحة والكراهية.

(٦) كتعديل الأركان.

(٧) أي: في تعلق الأحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه نظر؛ لأنا لا نسلم أن تتعلق الأحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل، بل كما تتعلق الأحكام بالعمل من حيث الكيفية كذلك تتعلق بالعمل من قبيل تعلق العلم بالمعلوم، إن أريد بالحكم إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، أو بالنسبة... إلخ إن أريد بالحكم النسبة الحكمية، أو =

واعلم أن تعلق الأحكام بكيفية العمل؛ إما من قبيل تعلق العلم بالمعلوم(١)، أو النسبة بالطرفين(٢)، أو بأحدهما(٣)، أو من قبيل تعلق الأصل بالفرع(٤)، أو الجزئي بالكلي(٥)، أو ذي الغاية بالغاية إن أريد بالكيفية تصحيح العمل(٦)، أو جعل قوله: «بكيفية العمل» من قبيل حصول الصورة.

ولو قيل: العمل يعم الاعتقاد، فيندرج القسم الثاني في الأول.

قلنا: بعد التسليم أن المراد بالعمل عمل الجوارح، لا يقال: فحينئذ يشكله بمثله النية شرط الوضوء(٧)؛ لأنه يأول بأن الوضوء مشروط بالنية، وبهذا اندفع ما يتوهم أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف؛ لأن قولنا: «الوقت سبب وجوب الصلاة» من مسائل الفقه؛ لأنه بعد التسليم مؤول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت، وإيراد علم الفرائض في الفقه؛ إما من قبيل تكميل الفن بإيراد ما يتعلق به، أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة، وكذا مسألة المجنون والصبي راجعة إلى فعل الولي(٨)، فيكون مرجع الكل إلى فعل المكلف. تأمل(٩).

= بأحدهما إن أريد بالحكم إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا، أو بالمحمول المنتسب إلى الموضوع، أو من قبيل تعلق الأصل بالفرع إن أريد بالحكم المعنى الأصولي، أو الجزئي بالكلي إن أريد بالحكم المحمول، وفيه وجه آخر.

(١) إن أريد بالحكم مصطلح الميزاني. (٢) إن أريد بالحكم المعنى العرفي.

(٣) **(قوله: أو بأحدهما)** كتعلق المحمول بالموضوع مثل تعلق الوجوب بالصلاة، بعد أن أريد بالحكم المحمول.

(٤) إن أريد بالحكم النسبة الخبرية الكلية.

(٥) إن أريد بالحكم المحمول، وفيه وجه آخر.

(٦) **(قوله: أو ذي الغاية بالغاية)** إذ المقصود والغرض من هذا القسم ليس الاعتقاد بل تصحيح العمل؛ بمعنى: إن الغرض والغاية منه كيفية العمل.

(٧) أي: بعد تسليم كونه من مسائل الفقه؛ إذ يجوز أن يكون ذكره فيه على سبيل التبع، وجعل الإضافة بيانية لا يخلو عن تكلف كما تشعر به عبارة «شرح المقاصد».

(٨) قيل: هذا لا يصح على إطلاقه كما في الإسلام والصلاة.

(٩) وقد يجاب عنه بأنه المراد بالمكلف ما من شأنه أن يكلف.

(قوله: وتسمى... إلخ[١]**)** أي: ما يتعلق بكيفية العمل من الأحكام، هذا إن فسر الحكم بالعرفي أو المنطقي فظاهر، وأما إن فسر بالأصولي فلا؛ إذ تسمية خطاب الله تعالى بالفرعية ليس على ما ينبغي[٢].

(قوله: ما يتعلق بالاعتقاد[٣]**)** تعلق المعلوم بالعلم[٤] هذا إن حمل الاعتقاد على معناه الحقيقي، وأما إذا أريد به المعنى المجازي؛ أعني: المعتقد به فالتعلق من قبيل ما مرَّ[٥] وإنما لم يقل بكيفية الاعتقاد اكتفاءً بما قبله، أو إشارة إلى أن الحكم متعلق بنفس الاعتقاد دون كيفيته، ولا خفاء في أن هذا على طريق القدماء ظاهر.

وأما على طريقة المتأخرين سيما على طريقة من جعل مباحث النظر جزء منه فلا؛ إذ هي مما تتعلق بكيفية العمل دون الاعتقاد[٦] وتخصيص العمل بالأعمال الظاهرة لا يجدي نفعًا[٧] وقد يقال: الظاهر أن الغرض منه حصر

---

(١) **(قوله: ويسمى... إلخ)** قيل: هذا لا يصح على إطلاقه كما في الإسلام والصلاة.

(٢) فيه أن المراد بالخطاب ما خوطب به كالوجوب وإخوانه، ولا شك أنها فرعية من غير خدشة.

(٣) سواء كان حقا أو باطلاً؛ لأن المخطئ من أرباب علم الكلام، ومسائله من مسائل الكلام وإن كفر أو بدع، ولعل المراد بالاعتقاد ما بلغ إلى حد الجزم دون المطلق؛ لأن المقلد ليس من أرباب علم الكلام. تأمل.

(٤) **(قوله: تعلق المعلوم بالعلم)** أو ذي الغاية بالغاية؛ إذ المقصود والغرض من هذا القسم ليس إلا الاعتقاد، تدبر.

(٥) أي: على الوجه الذي مرَّ تفصيله.

(٦) حمل الأول على الإيجاب الكلي، والثاني على رفعه مما لا تساعده العبارة إلا أن يعتبر الإيجاب الكلي في أحد القسمين، ورفعه في عديله بأن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يتعلق بالعمل تعلقًا على وجه الكلية، وفيه تعسف.

(٧) إذ الكلام في عدم جامعية التعريف المستخرج من التقسيم للقسم الثاني، والتخصيص في القسم الأول لا يوجب التعميم في الثاني، مع أنه يلزم عدم الانحصار، نعم يفيد لو كان الثاني رفعًا للأول ونقيضًا له ليس كذلك.

الأحكام فيما يتعلق بالعمل والاعتقاد[١]. ويؤيده ما ذكره ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف» حيث قال: فالأحكام المأخوذة من الشرع قسمان:

أحدهما: ما يقصد به نفس الاعتقاد. **والثاني**: ما يقصد به العمل.

تَمَّ كلامه، وليس بمنحصر؛ إذ علم الأصول والتفسير وعلم الحديث من الأحكام الشرعية، وليست شيئًا منهما[٢].

وقد يقال: إن العلوم المذكورة وإن كانت مما تتعلق بالشرع لكنها ليست مأخوذة منه، فخرجت عن المقسم بقيد الشرعية، وأما مجموع القسمين فخارج عن المقسم بقيد الوحدة المعتبرة في جميع التقسيمات[٣] كما هو المشهور[٤].

(قوله: والعلم المتعلق بالأولى) أي: بالأحكام المتعلقة بكيفية العمل، والأقرب إلى الفهم أن المراد بالعلم هي: الملكة[٥] ـ كما هو المناسب لما سيجيء عن قريب إن شاء الله تعالى ـ لا المسائل[٦] أو التصديقات، وإلا فالحق أن يقال: فالأولى تسمى بعلم الشرائع والأحكام، ولعله صرح بإطلاقه على الملكة بعد الإشارة[٧] إلى الإطلاقين تنبيهًا على أنه المرضي عنده.

---

(١) أي: غرض الشارح من هذا التقسيم انحصار المقسم في هذين القسمين؛ أي: ما يتعلق بالعمل وما يتعلق بالاعتقاد، وإن كان خاليًا عن أداة الحصر.

(٢) إلا أن يراد بالشرعية ما تتعلق بالشرع، سواء كان ذلك التعلق من حيث الأخذ أو من وجه آخر؛ بأن يبين فيه الشرع ويتعلق ببيان أحواله، فإنه بهذا المعنى يسمي الكل: علومًا شرعية، تأمل.

(٣) بالمعنى الذي أشرنا إليه. (٤) صرح به ـ قُدس سره ـ في «حواشي المطالع».

(٥) إذ التحقيق أن المعتبر في علم الأحكام هي الملكة؛ لأنها تتزايد يومًا فيومًا، والضابطة فيها هي التهيؤ التام، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى سيما إذا كانت الأحكام عبارة عن النسبة الخبرية، كما صرح به الشارح في «التلويح».

(٦) **(قوله: لا المسائل)** كما توهم بناء على ظاهر العبارة وعدم التعمق.

(٧) وجه الإشارة: إنه قال: والأولى تسمى: فرعية وعملية، وضمير «تسمى» راجع إلى الأحكام، والأحكام إما النسب الخبرية فيكون الفقه المسائل، وإما التصديق بمعنى إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فيكون الفقه التصديق بالمسائل.

(**قوله: لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع**) ولا تدرك لولا خطاب الشارع، أو لأن العلم المتعلق بالأحكام الشرعية العملية، من حيث إنها كموارد الشاربة(١) يسمى بالشرائع.

(**قوله: وأشرف مقاصده**(٢)) ولعل إثبات وجود الصانع من قبيل علم الصفات(٣).

* قال العصام: (**قوله: اعلم أن الأحكام الشرعية**) لا يخفى أنه ينبغي أن يراد بالحكم هنا: ما سيأخذه في تعريف الفقه، وقد حقق في التلويح أن المراد بالحكم في تعريف الفقه: نسبة أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا، وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد، وعلى الحكم المتداول بين الأصوليين هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير تعسف نشأ من صاحب «التوضيح»، فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالإسناد المذكور، ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام، فإن أردت التفصيل فعليك بالتلويح، فإن المقام مقام الاختصار والتنقيح.

والمراد من الشرعي: ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع وإلا لم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسمًا لعلم التوحيد والصفات، واحترز به عن الأحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لا من الشرع، كالأحكام الطبية والنحوية إلى غير ذلك؛ لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والأحكام، وعن الأحكام النظرية الغير شرعية؛ لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات، والمراد بالتعلق بكيفية العمل أنها نسب

---

(١) في الانتفاع.

(٢) فتكون التسمية بها من قبيل تسمية الكل باسم أشرف أجزائه، أو نزل ما عداها منزلة العدم، وكأن الكل ليس إلا هذا تأمل.

(٣) وإلا فمثلة الوجود أشرف المقاصد وعليها يدور الكل، أما التوحيد فظاهر؛ إذ يدور عليه الفوز والنجاة في الدارين، وكذا الصفات إن حملت على الصفات الوجودية، وأما إن حملت على ما يعم السلبية والفعلية، فلاشتمالها على الوجودية، أو بالقياس على ما عدا مقاصد الذات والصفات وإفراد التوحيد على تقدير تعميم الصفات اهتمام بشأنه.

بين الأعمال وأحوالها التي هي كيفيات وأوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف.

والمراد بالتعلق بالاعتقاد: إنه ليس القصد إلى هذه الأحكام إلا للاعتقاد بها، وإنما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه، وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه؛ لأن ظهور كون الأول فرعية وعملية، وكون الثاني أصلية واعتقادية دائر على هذا التعرض بهما.

وتسمية الأولى: فرعية، إما لأنها فرع الثانية ثبوتًا أو اعتدادًا؛ إذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح، وإما لأن القصد إلى العلم بها فرع القصد إلى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل بها لم يكن العلم بها ملتفتًا إليه، ولذا يلغو الفقه في الآخرة دون الكلام، وقس عليه تسمية الثانية: أصلية، واحفظ الوجه الثاني فإنه من المبدعات.

وينبغي أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الأخلاق حتى يصح قوله: «وتسمى أصلية واعتقادية» لأن التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون أصلية، وعلم الأخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والأحكام إلا أن يقال: علم الأخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد، بل هو لتحصيل الخلق.

وبالجملة: إنما قال: «منها ومنها» ولم يقل: «إما وإما» لعدم انحصار الأحكام الشرعية فيما ذكره، ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه في قوله: «منها ما يتعلق... إلخ» كلمة «منها» لا ما يتعلق كما هو المشهور؛ إذ المقصود بالإفادة حال أبعاض الأحكام لا حال ما يتعلق، وأنه بعض الأحكام الشرعية، وجعل «من» التبعيضية محكومًا عليها واسما مما استخرجه الشارح من القوة إلى الفعل، صرح به في شرح «الكشاف».

(قال: والعلم المتعلق بالأولى إما بمعنى اليقين أو الملكة) فإن العلم يطلق عليهما، وأما أن الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم؟ فمفروغ عنه في كتب أصول الفقه، وليس التقصي عنه ها هنا من الفقه، وبإرادة اليقين خرج التقليد، فإنه لا يسمى علم الشرائع والأحكام، ولا يطلق العالم على المقلد،

لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقًا مع أنه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين، كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره، ومما يستوي في معرفته المتدين وغيره على مذهب الشافعية فإنه لا يسمى فقهًا عندهم.

ولا يبعد أن يفرق بين علم والشرائع والأحكام وبين الفقه، فيجعل الأول أعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع إباء عنه، وكما أنه يسمى العلم المتعلق بها: علم الشرائع والأحكام، كذلك تسمى المسائل به، ويحتمله العلم لمتعلق بها؛ لأن المسألة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء.

(قوله: يسمى علم الشرائع والأحكام؛ لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها) فيه نشر على ترتيب اللف.

ومعنى: «أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع» أن شيئًا منها لا يستفاد إلا من جهة الشرع، بخلاف الثانية فإن بعضًا منها قد يستفاد من العقل، وإلا فمجموع الثانية أيضًا لا يستفاد إلا من جهة الشرع، وأما تبادر الفهم إليها عن إطلاق الأحكام؛ لأنها التي يتداولها القضاة والحكام، وشاع أن يرجع فيها إليهم أهل الإسلام.

هذا فنقول وبالله التوفيق: الأشبه أن تسميته علم الشرائع والأحكام؛ لأنه علم تختلف فيه الشرائع باختلاف الأمم والأنبياء والأحكام كذلك، بخلاف علم التوحيد والصفات فإنه لا تختلف فيه الأديان وأحكامها، واختلاف الفرق فيه؛ لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله تعالى لا لاختلاف أحكام الله تعالى.

(قوله: وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقًا لا على مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الأول مجرور؛ لأن المعمول الأول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط، كما في قولهم: «في الدار زيد والحجرة عمرو» ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في «التلويح» من الأحكام الاعتقادية الأصلية قولهم: الإجماع حجة، ولا خفاء في أنه من علم الأصول، فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع.

وأجيب عنه بأن هذا الحكم من حيث إنه يتوسل به إلى استنباط الحكم الشرعي من الإجماع من الأصول، وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد، ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة، وأن من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الإسلام من مسائل علم التوحيد والصفات، وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد، وبهذا تبين أن من مسائل الأصول ما هو من الأحكام الشرعية؛ لأن حجية الإجماع مما يؤخذ من الشرع، وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد، ومن موجبات عدم حصر الأحكام الشرعية فيهما، وإن من قال: الأصول ليست أحكامًا شرعية بمعنى: المأخوذة من الشرع، فلا تكون واسطة فقد غفل.

(قوله: لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علم الشرائع والأحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في الأول واسم الإشارة في الثاني؛ للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده، وكلا الحكمين إما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب.

وبالجملة: هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنذكره؛ لأن كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لا ينافي كون الكلام أشهر مما عداه، على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر، ويصير بعد ذلك مبحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضًا لذلك.

وكون مسألة التوحيد ومسألة الصفات أشرف من مسألة ثبات الصانع، توجيهه: إن الوجود إنما يتصف بالكمال بالتوحيد، والاتصاف بأوصاف الكمال فإثبات التوحيد والصفات أشرف، على أن في التوحيد نجاة من فساد الشرك بالصانع، بخلاف إثبات الوجود؛ إذ لا منكر لوجوده.

قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] ففائدته أجل، وبهذا اندفع ما يقال: إن وجود مباحث أخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر؛ لأن مباحث الأحوال والأفعال والنبوة والإمامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مآلاً، وبحث الإمامة من الفقهيات إلا عند بعض الشيعة؛ لأن

المتبادر من الصفة ما بعد الوجود، فإثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات، على أن المراد بمباحث التوحيد والصفات: مباحث عنونت ببحث التوحيد وبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والأحوال والأفعال.

وقيل: المتبادر من الصفات: الصفات الذاتية الوجودية، ولذا لم يعدوا مباحث الأحوال والأفعال والنبوة من مباحثها.

قلت: ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها، ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع أن التوحيد أيضًا راجع إلى إثبات الصفة.

* قال الكفوي: **(قوله: مقسمًا لعلم التوحيد)** فإن العلم بوحدانيته تعالى، وكذا سائر صفاته تعالى لا يتوقف على الشرع.

(قوله: والمراد بالتعلق بكيفية العمل... إلخ) وقد يقال: المراد به كون المقصود إصلاح العمل، والإتيان به على وجه الخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان الطرفان هو العمل وشيء من أغراضه أو لا.

ومن هاهنا قال بعضهم: موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها، وإن كان الأحسن أن يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقًا هو العمل كما هو المشهور، فعلى هذا يكون التعلقان على نسق واحد بأن يكون التعرض في كليهما بالغرض بخلاف ما ذكره هذا المحشي العصام، ولا يضر هذا الإشارة إلى كون الأولى عملية، والثانية اعتقادية كما لا يخفى.

(قوله: أما لأنها فرع الثانية) فعلى هذا تكون فرعية الأولى بالنسبة إلى الثانية كما هو الظاهر المتبادر بخلاف الوجه الثاني، فإن الفرعية فيه تعتبر بالقياس إلى قصد العمل بها، لا بالقياس إلى الثانية.

(قوله: وقس عليه تسمية الثانية أصلية) بأن تقول: تسميتها أصلية إما لأنها تتوقف عليها الأولى ثبوتًا أو اعتدادًا، وإما لأنها يتوقف القصد إلى العلم بها على القصد إلى الاعتقاد بها، فتأمل.

(قوله: ما لا يشمل التصوف) فيه: إنه إن كان التصوف عبارة عن أحكام لا يكون القصد إليها لا الاعتقاد بها، فحصوله بالكشف المتفرع على العمل

غير متصور، فإن العمل قبل الاعتقاد بتلك الأحكام ليس بشيء؛ إذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح كما سبق منه، فكيف يتفرع عليه الكشف المحصل لتلك الأحكام، وبعد الاعتقاد بها يلزم تحصيل الحاصل، وإن كان عبارة عن إحكام آخر، فلا يندرج فيما يتعلق بالاعتقاد حتى يقال: ينبغي أن يراد به ما لا يشمل التصوف.

(قوله: وعلم الأخلاق لا يتوقف... إلخ) فلا تكون أصلية بالنسبة إلى الفقه، فتأمل.

(قوله: ولم يقل... إلخ) يعني: إنه لو قال: «إما وإما» لدلَّ على انحصار الأحكام الشرعية فيما ذكره من القسمين؛ وذلك لأن المتبادر من أمثال هذه العبارة في تقاسيم الأشياء هو الانفصال الحقيقي، أو المانع من الخلو؛ إذ بأحدهما تصير الأقسام مضبوطة دون المانع من الجمع؛ إذ لا يعلم به عدة الأقسام قطعًا. كذا ذكره الشريف في حاشية «المطول».

وفيه: إن هذا إنما يفيد أن عدم قول «إما وإما» لئلا يدل على الانحصار، وأما إن قول «منها ومنها» يدل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيده؛ إذ الظاهر أنه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على عدمه أيضًا. اللهم إلا أن يقال: في العدول عن المشهور دلالة عليه، أو يدعي أن هذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما أفاده المحشي في تعليقاته على تلك الحاشية.

أو يقال: إن إفادة «منها ومنها» كون كل من الأمرين بعضًا من الأحكام الشرعية إنما هي بالنظر إلى بعض آخر لم يذكر، وإلا فكون كل منهما بعضًا بالنظر إلى الآخرين، فيلغو بيانه بإيراد كلمة التبعيض.

ويكفي فيه أن يقال: الأحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل، وما يتعلق بالاعتقاد كما أشار إليه في «الأطول»، وبعد اللتيا والتي الظاهر أن يقال: إن قول منها ومنها لعدم قصد الانحصار لا لإفادة عدمه، كما أشار إليه أيضًا في «الأطول»، ويمكن حمل كلامه ها هنا على ذلك بأن يقدر المضاف؛ أي: عدم قصد انحصار الأحكام الشرعية فيما ذكره.

(قوله: لعدم انحصار الأحكام الشرعية) لكون الأحكام الأخلاقية واسطة بين القسمين.

(قوله: أما بمعنى اليقين) قال الشريف في حاشية «شرح المختصر الأصولي»: العلم ها هنا ليس بمعنى: المصدر، بل بمعنى: الاسم؛ أي: ما يحصل من المصدر، فإنه يحصل عقيب الإدراك حالة وراء الإدراك وهي العلم، فعلى هذا المراد باليقين ما يحصل من التصديق اليقيني لا التصديق اليقيني نفسه، فتأمل.

(قوله: فإن العلم يطلق عليهما) إشارة إلى العلة المصححة لإرادة معنى اليقين والملكة، كما أن قوله الآتي: «وبإرادة اليقين» خرج التقليد إشارة إلى العلة المرجحة لها.

(قوله: وبإرادة اليقين... إلخ) وبإرادة ملكة اليقين خرج ملكة التقليد، ولم يذكره؛ لانفهامه مما ذكره.

(قوله: لكن بقي علم الله وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقًا مع أنه ليس من الفقه) فينتقض بها تعريف الفقه بالعلم المتعلق بالأولى منعًا.

أقول: يمكن أن يقال: ليس المراد ها هنا إيراد تعريف جامع مانع، بل الغرض تمييز الفقه عن بعض ما عداه، ولو سلم فيجوز أن يراد بالعلم العلم الاستدلالي بقرينة ما سيأتي في نظيره من قوله: «وما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها» وبمعونة شهرة أن الفقه من الاكتسابيات، وعلم الله تعالى وكذا علم جبرائيل وعلم الرسول ـ عليهما السلام ـ ليس استدلاليًا كما قرر في موضعه.

(قوله: على مذهب الشافعية) لعله عديل لقوله: «مطلقًا» ويتعلق بمقداري، وبقي العلم بالضروريات الدينية ناقضًا على مذهب الشافعية، وإن لم يكن ناقضًا على مذهب غيرهم **(فإنه)** أي: العلم بالضروريات الدينية **(لا يسمى: فقهًا عندهم)** بمعنى: إنه لا يدخل في مسمى الفقه، ولا بعد منه لا بمعنى أنه لو لم يحترز عنه لزم أن يكون العالم بمجرد وجوبها فقهيًا، كما توهم صاحب «التوضيح». هكذا حقق الشارح في «التلويح».

أقول: يمكن أن يقال: إن التعريف المذكور ليس مبنيًا على مذهب

الشافعية، ولو سلم فيجوز ألا يكون الغرض إيراد تعريف جامع و مانع كما مرَّ، فلا يتوجه النقض.

(قوله: ولا يبعد) أي: لا يبعد كل البعد، فإن هذه الكلمة تستعمل في عرفهم فيما فيه نوع بعد.

(قوله: فيجعل الأول) أي: علم الشرائع والأحكام **(أعم)** من الثاني؛ أي: الفقه بحيث يشمل علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول ـ عليهما السلام ـ والعلم بما هو من ضروريات الدين بخلاف الفقه.

(قوله: نوع إباء عنه) أي: جعل الأول أعم؛ وذلك لأن الشائع إنما هو جعل الفقه في مقابلته لا جعل ما هو أعم منه، وأيضًا يبقى الفقه حينئذٍ غير مبين، فيكون البيان قاصرًا.

(قوله: تعلق الكل بالجزء) مبني على ما ذكره سابقًا من أنه ينبغي أن يراد بالحكم نسبة أمر إلى آخر، دون الحكم المنطقي المسمى بالتصديق، فإنه حينئذٍ يكون من قبيل تعلق المعلوم بالعلم.

(قوله: إن شيئًا منها لا يستفاد) الصواب أنه لا يستفاد شيء منها إلا من جهة الشرع حتى تقع النكرة في سياق النفي فتفيد العموم.

(قوله: إلا من جهة الشرع) فكانت شرائع؛ أي: مشروعات، من شرع بمعنى: سنَّ، فسميت بها.

(قوله: وإلا) أي: وإن لم يكن معناه ما ذكر بل كان معناه أن مجموعها لا يستفاد إلا من الشرع كان هذا الوصف مشتركًا بين الأولى والثانية، فإن **(مجموع الثانية أيضًا)** كذلك فلا يطرد، وفيه: إنه لا يلزم الاطراد في وجه التسمية، فتأمل.

(قوله: وأما تبادر الفهم إليها) أي: إلى الأحكام الأولى، وهى الأحكام العملية.

(قوله: يتداولها القضاة والحكام) أي: يتداولون الأحكام ويستعملونها عند قضائهم وحكمهم حكومتهم؛ بمعنى: ما يتعلق بكيفية العمل، فكثرة استعمالهم كانت سببًا للتبادر.

(قوله: وشاع أن يرجع... إلخ) فيتداولونها ويستعملونها عند رجوعهم، فكان ذلك أيضًا سببًا للتبادر.

(قوله: تختلف فيه الشرائع) فهذا الوجه بملاحظة أخذ الجمع باعتبار تعدد شرائع الأمم والأنبياء فلكل شريعة، وهذا العلم علم شرائعهم بخلاف الوجه السابق، فإنه بملاحظة تعدد الشرائع والأحكام في نفسها، وبالنسبة إلى أمة واحدة.

وقد يقال: وجه التسمية بعلم الشرائع تشبيه تلك الأحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الأصلي للشريعة، وأنت خبير بأن الظاهر أن يكون هذا وجهًا لتسمية الشريعة شريعة.

(قوله: من قبيل العطف على معمولي عاملين) قيل: يجوز أن يكون قوله: «علم التوحيد» مرفوعًا خبرًا لمبتدأ محذوفًا بقرينة المعطوف عليه، والتقدير: والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات، أو منصوبًا بتقدير الفعل والفاعل؛ أي: ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات، فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة، وأيضًا يجوز أن يكون قوله: «بالثانية» مبتدأ و«علم التوحيد والصفات» خبره، على أن تكون الباء زائدة كما في قولهم: «بحسبك درهم» فتدبر.

(قوله: فيرد عليه) أي: على قوله: «وبالثانية علم التوحيد... إلى آخره».

(قوله: وأجيب عنه بأن هذا الحكم) المجيب هو الخيالي.

وحاصل جوابه: إنه إن أريد أن قولهم: الإجماع حجة من علم الأصول بكل حيثية فهو ممنوع، وإن أريد أنه منه من حيث يتوصل به إلى استنباط الحكم الشرعي من الإجماع فهو مسلم، لكنه غير مفيد؛ إذ لا يشمله البيان من تلك الحيثية فلا يكون غير مانع.

وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن حجية الإجماع ليست من مسائل أصول الفقه، فإن موضوعه هو الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام، وموضوع العلم لا يبين فيه، فكيف يكون حجية الإجماع من مسائله؟! بل الحق أنها من مبادئه الكلامية.

وردَّ بأن الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع وحجية الإجماع من الأعراض الذاتية التي يبحث عنها في أصول الفقه، وفيه: إن كون حجية الإجماع من الأعراض الذاتية المبحوث عنها في أصول الفقه أول المتنازع فيه، فإنها من حيثية الموضوع التي لا تبين في العلم كوجود الموجود عند المجيب، فإنه قال: والمبحوث عنه في علم الأصول هو العوارض اللاحقة للإجماع في إفادته الأحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما كان يحثه عن سائر الأدلة من هذه الحيثية، فتدبر.

(قوله: وحينئذٍ ليس مما يتعلق بالاعتقاد) فيه: إن هذا غير مفيد في هذا المقام؛ إذ مجرد كونه مما يتعلق بالاعتقاد، وعدَّ الشارح له من الأحكام الاعتقادية الأصلية، ولو من بعض الحيثية كافٍ في الورود؛ إذ يدخل في قوله: «ومنها ما يتعلق بالاعتقاد» فيشمله البيان المذكور فيكون غير مانع، اللهم إلا أن يعتبر هناك أيضًا قيد الحيثية؛ أي: ومنها ما يتعلق بالاعتقاد من حيث إنه ما يتعلق بالاعتقاد.

(قوله: إن الوجود إنما يتصف بالكمال) فيه: إن هذا إنما يدل على أن الكمال بعد الوجود هو التوحد والاتصاف بأوصاف الكمال، ولا يلزم منه أشرفية مسألة التوحيد ومسألة الصفات من مباحث إثبات الصانع والكلام فيه، ولعله لهذا بادر إلى التسليم فقال: «على أن في التوحيد نجاة... إلخ» فتأمل.

(قوله: إن وجود مباحث أخرى) يعني: إن قوله: «لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده» يشير إلى أن له مباحث أخرى ومقاصد غير التوحيد والصفات، وذلك غير ظاهر على تقدير كون موضوع الكلام ذات الله تعالى.

وحاصل الدفع: إن تلك المباحث الأخرى هي مباحث إثبات الواجب، وفيه: إنه يلزم حينئذٍ أن تكون مباحث إثبات الواجب من مسائل الكلام، وذلك غير جائز؛ لما تقرر عندهم أن موضوع العلم لا بد وأن يكون مسلم الثبوت في ذلك العلم، والحق أنه ليس مبحث إثبات الواجب من مسائل علم الكلام ومقاصده، وإن كان مما قد يعد من أجزائه كما ذكره الشارح في أول «شرح المقاصد».

ولك أن تعمم المباحث والمقاصد من المسائل، وغيرها من أجزاء العلم بناء على جعل العلم عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع، فحاصل قوله:

«لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده» أنه أشهر أجزائه وأشرفها، فتأمل.

(قوله: لأن المتبادر) متعلق بقوله: «وبهذا اندفع» وتعليل للاندفاع المسبب لما أشير إليه بهذا.

(قوله: التوحيد من مباحثها) أي: من مباحث الصفة، بل جعل مبحثًا مستقلاً مقابلاً لمباحثها.

* **قال ولي الدين: (قوله: فاسد)** يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي، وهو في الحكم بالفساد تابع للتفتازاني حيث قال في «التلويح»: إن الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وتسمى: تصديقًا، وهو ليس بمراد ها هنا؛ لأنه علم، والفقه ليس علمًا بالعلوم الشرعية. انتهى.

وأنت[1] خبير بأن ما ذكره الخيالي حق لا فساد فيه كما زعمه هذا

---

(١) قوله: «وأنت خبير بأن ما ذكره الخيالي حق... إلخ» أقول: فيه أن الحكم بالفساد مدلل بما ذكره التفتازاني بقوله: «لأنه علم والفقه ليس علمًا بالعلوم الشرعية» وحاصل استدلاله: أن الحكم بمعنى التصديق علم، فلو حمل الأحكام في تعريف الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية كما وقع في «التنقيح» لزم أن يكون الفقه علمًا بالعلوم الشرعية، وليس كذلك كما لا يخفى، فما ذكره هذا القائل إما اعتراض على التفتازاني بطريق المعارضة أو المناقضة مستدلاً بقول الشريف أو مستندًا به، وكل منهما باطل.

أما الأول: فلأن مجرد قول الشريف لا يكون دليلاً على الحكم بالحقيقة، على أن قوله: «إنما هو في الأحكام المأخوذة في تعريف الفقه» بأنه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية، فكون الأحكام هناك بمعنى التصديق لا يوجب كونها ها هنا أيضا كذلك.

وأما الثاني: فلأنه مناقضة على الحكم المدلل، وذلك خارج عن قانون المناظرة، وإما اعتراض على الفاضل العصام كذلك، وذلك أيضًا باطل؛ لأن صريح كلامه أنه ينبغي أن يراد بالحكم ها هنا؛ أي: في تقسيم الأحكام إلى العملية والاعتقادية بقوله: «اعلم أن الأحكام... إلخ» ما سيأخذه في تعريف الفقه بقوله: وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية؛ لئلا تنتشر أجزاء الكلام، ويلتئم آخره بأوله حسن الالتئام، والحكم المذكور في ذلك التعريف لا يجوز أن يكون بمعنى التصديق، فإنه كتعريف صاحب «التنقيح» في=

المحشي، فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية «شرح المختصر»: وفي جعل الأحكام منقسمة إلى العقلية والشرعية الأصلية والفرعية إشارة إلى أنها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين، فلا يلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية. انتهى.

فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به، ولعل الخيالي أشار بهذا الحمل إلى الرد على ما ذكره التفتازاني في «التلويح» فكيف يحكم هذا المحشي بالفساد والله لا يحب الفساد؟.

(قوله: تعسف... إلخ) تبع فيه التفتازاني، لكن رد عليه صاحب الترجيح بأنه ليس فيه تكلف فضلاً عن التعسف، بل هو متبادر إلى الأفهام أشد تبادر وورود السؤال لا ينافي التبادر.

(قوله: بطرفي أحكامه) أعني: الكيفية و العمل.

(قوله: صرح به في «شرح الكشاف») أي: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة:٨] الآية في أول سورة البقرة، وذلك حيث قال: الوجه أن يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ بمعنى: بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا، فيكون مناط الفائدة وصف الخبر.

وتبعه سيد المحققين حيث قال في حاشية «الكشاف»: الأولى أن يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى: وبعض الناس أو بعض منهم من اتصف بما ذكر، فيكون مناط الفائدة تلك الأوصاف، ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ، يرشدك[1] إلى ذلك قول الحماسي:

= إضافة المعرفة إلى الأحكام، وقد حقق في «التلويح» أن المراد... إلخ وما ذكره سيد المحققين في حاشية «شرح المختصر» لا يفيد شيئًا في هذا المقام كما لا يخفى على الأفهام، فما أورده هذا القائل ليس إلا للتحير والتدله في فهم المرام والخلط في الكلام. أفاده الكنوي.

(١) **قوله**: «يرشدك إلى ذلك قول الحماسي» قال موسى بن جابر الحنفي:

لا أشتهي يا قوم إلا كارهًا ... باب الأمير ولا دفاع الحاجب

ومن الرجال أسنة مذروبة ... ومزندون شهودهم كالغائب =

فمنهم ليوث لا ترام وبعضهم مما قمشت وضم حبل الحاطب

حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ؛ أعني: لفظ «بعضهم».

وقد يقع الظرف موقع المبتدأ بتقدير الموصوف كقوله تعالى: ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [الجن: ١١] ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعۡلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤] فالقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجعلوه مبتدأ والظرف الأول خبرًا، وعكسه أولى بحسب المعنى؛ أي: جمع منا دون ذلك، وما أحد منا إلا له مقام معلوم، لكن وقوع الاستعمال على أن من الناس رجالاً كذا وكذا دون رجال يشهد لهم. انتهى.

(**قوله: وأما إن الفقه... إلخ**) قال العلامة الشيرازي في «شرح المختصر»: لا يرد السؤال المشهور، وهو أن الفقه من باب الظنون؛ لابتنائه على أمور ظنية من نقل اللغة وعدم التجوز ونحوهما، والمبني على المظنون فظنون، فكيف يصح أن يكون علمًا؛ لأن العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون ظنًّا، بل وهمًا وجهلاً مركبًا، وليس هو حصول؛ إذ هو اصطلاح فلسفي؟ وحاشا أن يكون علم الفقه مما يحتمل تناوله للجهل المركب، بل هو صفة لا تحتمل النقيض.

وقد التزم بعضهم كون المراد من العلم ما هو المرادف لليقين، ومنع كون الفقه ظنيًّا قائلاً بأن المراد بالفقه هو العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن بالأحكام، وهذا العلم يقيني؛ لأن المجتهد إذا غلب على ظنه الحكم علم يقينًا أنه غلب عليه، وإذا علم ذلك علم وجوب العمل بالحكم الثابت بظنه، نعم الظن وقع في طريق هذه المقدمات لا على معنى أن شيئًا منها ظني، بل على معنى أن لفظ الظن وقع في تركيب هذه المقدمات، فمن أراد التفصيل في هذه المسألة فليرجع إلى النقود والردود.

= منهم ليوث لا ترام بعضهم مما قمشت وضم حبل الحاطب

قال في «القاموس»: القماش: ما على وجه الأرض من فتات الأشياء ويقال لرذالة الناس: قماش. لمحرره.

(قوله: لا على مذهب... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي حيث جعله من هذا القبيل لا من الأول.

(قوله: ويرد عليه) المورد والمجيب الخيالي.

(قوله: وإن من لا يعتقد... إلخ) فيه أنه مخالف لما ذكره المحققون، وذلك حيث قال شهاب الدين في «شرح الشفاء» للقاضي عياض بعد ذكر الأقوال: إذا تأملت ما سبق من التقرير علمت أن الملحظ في التكفير إنما هو إنكار الضروري المستلزم لإنكار الإجماع، بخلاف إنكار الإجماع من أصله أو حجيته أو المجمع عليه الغير الضروري؛ فإنه لا يكون كفرًا خلافًا لما يوهمه كلام بعض المتأخرين. انتهى.

وقال إمام الحرمين: كيف نُكفِّر من خالف الإجماع ونحن لا نُكفِّر من رد أصل الإجماع وإنما نبدعه ونضلله؟. كذا في «المسامرة شرح المسايرة».

(قوله: وكلا الحكمين) أي: الأشهر والأشرف.

(قوله: ما يقال) قائله الخيالي.

(قوله: إلا عند بعض الشيعة) ولعل المراد به: الإمامية والإسماعيلية؛ حيث قالوا: «لا يجب نصب الإمام علينا، بل على الله تعالى» إلا أن الإمامية أوجبوه عليه؛ لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان، والإسماعيلية أوجبوه؛ ليكون معرفًا لله وصفاته، لكن تقييده بالبعض يخالف ما ذكره السيد ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف» حيث قال: ليست الإمامة من أصول الديانات والعقائد خلافًا للشيعة. انتهى.

وهم الذين شايعوا عليًّا وقالوا: إنه الإمام بعد رسول الله بالنص إما جليًّا وإما خفيًّا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده، فإن خرجت فإما بظلم يكون من غيرهم وإما بتبعية منه ومن أولاده، وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضًا، أصولهم ثلاث فرق: غلاة وزيدية وإمامية، أما الغلاة: فثمانية عشر، وأما الزيدية: فثلاث، وأما الأمامية: فواحدة، على ما فصل في الشروح الأربعة لـ«المواقف» لسيف الدين الأبهري والكرماني والسيد الجرجاني وبعض الفضلاء، وفي «الملل والنحل» للشهرستاني، وفي «أبكار الأفكار» للآمدي، وفي «المحصل» للإمام الرازي.

(قوله: وقيل المتبادر) قائله الخيالي.

(قوله: من مباحثها) أي: من مباحث الصفات.

* قال الخيالي: **(قوله: اعلم أن الأحكام الشرعية)** للحكم معانٍ ثلاثة: نسبة أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا، وإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، كالوجوب والإباحة ونحوهما، وهذا الأخير غير مراد ها هنا؛ لأنه وإن عمَّ الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب وإخوانه، واستدراك قيد الشرعية.

اللهم إلا أن يحمل على التجريد في الأول أو التأكيد في الثاني، أو يجعل التعريف للحكم الشرعي، فالمراد إما المعنى الأول ووجهه ظاهر، أو الثاني فحينئذٍ يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة، وعلى التقديرين: معنى الشرعية: ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه؛ لأن وجوده تعالى ووحدته مثلاً لا تتوقف على الشرع، لكن الأحكام الاعتقادية إنما يعتد بها إذا أخذت من الشرع.

(قوله: منها ما يتعلق بكيفية العمل) إن أريد به مطلق التعلق فالأمر ظاهر، وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الأولى؛ لأن تعلقها بالعمل من حيث الكيفية، وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك، وإن أريد به تعلق الإسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد: المعتقدات، مثل وجود الواجب ووحدته، فحينئذٍ فيه إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل، وما يتوهم من أن موضوعه أعم من العمل؛ لأن قولنا: «الوقت سبب وجوب الصلاة» من مسائله، وليس موضوعه بعمل، ولأنهم عدّوا علم الفرائض بابًا من الفقه، وموضوعه التركة ومستحقوها.

ففيه أن ذلك القول راجع إلى بيان حال العمل بتأويل أن يقال: إن الصلاة تجب بسبب الوقت كما أن قولهم: «النية في الوضوء مندوبة» في قوة قولنا: «إن الوضوء يندب فيه النية».

ثم إنه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض: قسمة التركة بين المستحقين،

كما أشار إليه من عرَّفه بأنه: علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل.

وبالجملة: تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد.

(قوله: بالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين، والمجرور مقدم.

قال في «التلويح»: الأحكام الشرعية النظرية تسمى: اعتقادية وأصلية، ككون الإجماع حجة والإيمان واجبًا، وبه يظهر أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الإطلاق علم التوحيد؛ لأن حجية الإجماع من مسائل أصول علم الفقه.

والجواب: إن هذه المسألة مشتركة بين الأصليين، والمغايرة بحسب جهة البحث بناءً على أن موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية.

(قوله: أشهر مباحثه) يشير إلى أن له مباحث أخرى، أما عند من يقول بأن موضوعه أعم من ذات الله فظاهر، وأما عند غيره فلأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية، ولذا لم يعدوا مباحث الأحوال والأفعال والنبوة والإمامة من مباحث الصفات وإن رجع الكل إلى صفة ما، على أن الإمامة إنما هي من الفقهيات إلا عند بعض الشيعة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: للحكم معانٍ ثلاثة... إلخ)** يعني: قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية إيجابية كانت أو سلبية، وهذا المعنى عرفي، وقد يطلق على إدراك تلك النسبة؛ بمعنى أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ يعني: إدراكها بطريق الإذعان والقبول، وهذا مصطلح المنطقيين.

واعلم أنه قد حقق أن النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه أو اللا وقوع كذلك، وليس ها هنا نسبة أخرى هي مورد الإيجاب والسلب، وأنه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أو لا حصولها في نفس الأمر، بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء، ويسمى: نسبة حكمية ومورد الإيجاب والسلب، ونسبة ثبوتية أيضًا نسبة العام إلى الخاص؛ أعني: الثبوت؛ لأنه المتصور أولاً.

وقد تسمى: سلبية أيضًا إذا اعتبر انتفاء الثبوت، وقد يتصور باعتبار حصولها أو لا حصولها في نفس الأمر، فإن تردد فهو الشك، وإن أذعن بحصولها أو لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين، فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة، اثنان تصوريان، أحدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله، والثالث تصديق، فقد ظهر أن المعنى الأول - أي: نسبة أمر إلى آخر - ليس أمرًا مغايرًا للوقوع واللا وقوع كما فهمه المحشي المدقق، حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم.

وإن معنى قوله: «نسبة أمر... إلخ» تعلق أمر... إلخ وقوعًا كان أو لا وقوعًا إن كان الإيجاب والسلب بمعنى الوقوع واللا وقوع، أو تعلق أمر بآخر سواء كان مورد الإيجاب أو مورد السلب إن كان بمعنى إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، صرح بكلا الإطلاقين الشارح في شرح الشرح لـ«مختصر المنتهى».

وإن معنى قوله إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها إدراك أن النسبة الثبوتية واقعة في نفس الأمر أو ليست بواقعة فيها.

ثم إنه ذكر السيد الشريف أنه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط، وأن يفسر بالتصديق والتكذيب، وهذا بناءً على أن إذعان أن النسبة ليست بواقعة إذعان بأن النسبة السلبية واقعة، فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بإدراك الوقوع فقط دون أن يعرف بإدراك الوقوع واللاوقوع معًا، فما ذكره المحشي المدقق من أن كون الحكم بمعنى إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها يشعر بأن المراد بالنسبة: النسبة التقييدية التي يرد عليها الإيجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية؛ لأن الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو إدراك وقوعها فقط إيجابًا أو سلبًا، بل إدراك نفسها على وجه الإذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى، على أنك قد عرفت أن ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع، وهما النسبة التامة الخبرية.

وأما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لا ثبت له، والألزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة، وقد يطلق على خطاب الله المتعلق

بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وهذا مصطلح الأصوليين من الأشاعرة.

والخطاب في اللغة: توجيه الكلام نحو الغير، وبإضافته إلى الله خرج خطاب من سواه، والمراد به ها هنا: إما الكلام النفسي؛ لأن اللفظي ليس بحكم، بل هو دال عليه، صرح به السيد السند ـ قدس سره ـ في «حواشي العضد» سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب؛ أي: من شأنه التخاطب، فيكون خطابًا في الأزل كما ذهب إليه الشيخ الأشعري من قدم الحكم والخطاب بناءً على أزلية تعلقات الكلام، وتنوعه في الأزل أمرًا ونهيًا وغيرهما، أو فسر بالكلام الذي قصد منه إفهام من هو متهيئ لفهمه، فيكون خطابًا فيما لا يزال كما ذهب إليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناءً على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الأزل.

وهذا معنى ما قال: إن الحكم والخطاب حادثان، بل جميع أقسام الكلام يمتنع قدمه مع قدمه، أو ما خوطب به؛ أي: ما ثبت بالخطاب، وهو الأثر المترتب عليه كوجوب الصلاة، وحينئذٍ يكون المراد بالحكم: ما حكم به، ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين: تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه إضافة الجمع من الاستغراق وإلا لم يوجد حكم أصلاً؛ إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فيشمل خواص النبي ﷺ أيضًا.

لا يقال: إذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي، ولا شك أنه صفة أزلية واحدة، فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الأفعال؛ لأنا نقول: الكلام وإن كان صفة واحدة لكنه ليس خطابًا إلا باعتبار تعلقه، وهو متعدد بحسب التعلقات، فلا يكون خطاب واحد متعلقًا بالجميع، وخرج بقوله: «المتعلق بأفعال المكلفين» الخطابات المتعلقة بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته، كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤].

ومعنى الاقتضاء: الطلب، وهو إما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الإيجاب، أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم، أو طلب الفعل بدونه وهو الندب، أو طلب الترك بدونه وهو الكراهة.

ومعنى التخيير: عدم طلب الفعل والترك وهو الإباحة، وهذا القيد

لإخراج خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين؛ لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لأفعالهم والأخبار المتعلقة بأعمالهم، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

فإن قيل: إذا كان الخطاب في الأزل متعلقًا بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الأشعري: يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم، وهو سفه.

قلت: السفه إنما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه، وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا، كما إذا قدر الرجل ابنًا فأمره بطلب الفعل حين الوجود، وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث.

(قوله: كالوجوب والإباحة ونحوهما) من الندب والتحريم والكراهة، إن كان المراد بالخطاب: ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهرة، وإن كان المراد: ما يقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو الإيجاب مثلاً، لا الوجوب الذي هو أثر الإيجاب المترتب عليه بالفاء، يقال: أوجبه فوجب، فالتمثيل حينئذٍ مبني إما على المسامحة، وإما على ما ذكره بعض المحققين من أن الإيجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار، فإن الخطاب إذا نسب إلى الحاكم يكون إيجابًا، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبًا، والترتيب بالفاء أيضًا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح في «التلويح».

(قوله: وهذا الأخير... إلخ) يعني: ليس المراد بقوله: «الأحكام الشرعية» مصطلح الأصوليين؛ لأن المتبادر من الأفعال عند الإطلاق أفعال الجوارح المقابلة للاعتقاد، فلو كان المراد ها هنا مصطلح الأصوليين لم يكن علم الكلام علمًا بالأحكام الشرعية؛ لعدم تعلقه بما يتعلق بالأفعال بل بالاعتقاد.

ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناءً على أن الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب وإخوانه من حيث يقصد به الاعتقاد؛ إذ يصير معنى قوله: «والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام، وبالثانية علم التوحيد» أن العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالأفعال

بالاقتضاء، والتخيير من حيث إنه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع، والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات، فإن في التسمية معنى التخصيص.

ولا شك في أن معنى تعلق العلم بتلك الأحكام في القرينة الأولى كون تلك الأحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق إلى الفهم، لا كونها بعضًا من معلوماته وإلا لم يطابق قوله: «لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند ذكر الأحكام إلا إليها» فإنه يصير معناه حينئذٍ: إن تلك الأحكام لما لم تكن مستفادة إلا من جهة الشرع، ولم يسبق الفهم عند ذكر الأحكام إلى غيرها خصَّ ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الأحكام بعضًا منها، ولا يخفى ركاكته.

وإذا كان التعلق في القرينة الأولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل: إنه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضًا من معلوماته، فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضًا منها يسمى: علم التوحيد، فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات، على أن بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة، وهو في مثل قولهم: «النظر في معرفة الله واجب، ومعرفة الله واجبة» فالتعبير عنه لما يتعلق به في غاية السخافة.

(قوله: واستدراك قيد الشرعية... إلخ) لأن أخذ الخطاب المضاف إلى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيًا، اللهم إلا أن يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الأول ـ أي: لفظ الأحكام ـ عن الإضافة إلى الله، ويقال: الخطابات الشرعية، أو يقال في الثاني؛ أي: لفظ الشرعية: تأكيد؛ لأنه تصريح بما علم ضمنًا، أو يجعل التعريف تعريفًا للحكم الشرعي على ما نقل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق.

(قوله: فالمراد) يعني: إذا كانت إرادة المعنى الثالث تعسفًا، فالمراد إما المعنى الأول؛ أعني: النسبة التامة الخبرية، وتوجيهه ظاهر؛ إذ يصح حمل العلم في قوله: «والعلم المتعلق بالأولى يسمى: علم الشرائع والأحكام،

وبالثانية: علم التوحيد والصفات» على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم؛ أعني: التصديقات بالمسائل، ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف، فعلى الأول وهو الأظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم، وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء؛ إذ النسبة جزء المسألة، وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب، بخلاف المعنى الثاني فإنه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه، ويؤيده قوله: «فيما سيجيء» وسموا ما يفيد معرفة الأحكام، فإن المراد بالحكم هناك هو الأول قطعًا؛ إذ لا معنى لإفادة معرفة التصديق.

(**قوله: أو الثاني... إلخ**) يعني: إن المراد إما المعنى الثاني، وهو إدراك تلك النسبة، فحينئذ لا بد أن يجعل العلمان في قوله: «والعلم المتعلق بالأولى يسمى: علم الشرائع، والعلم المتعلق بالثانية... إلخ» عبارة عن المسائل، فالمعنى المسائل المتعلقة بالإدراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى: علم الشرائع، والمسائل المتعلقة بالإدراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى: علم التوحيد، فحينئذٍ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم، أو يجعل العلمان عبارة عن الملكة، فإنه يطلق العلم على الملكة كما يقال: «فلان يعلم النحو» فيصير المعنى: الملكة الحاصلة من تلك الإدراكات... إلخ، وحينئذٍ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب؛ إذ الملكة إنما تحصل بسبب من أدلة تلك الإدراكات.

وإنما قلنا: لا بد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة؛ إذ في حملهما على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق إلى التكلف بأن يقال: مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى: علم الشرائع، ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى: علم التوحيد

أو يقال: العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الإمام، فيكون المعنى: التصديقات المتعلقة بالأحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى: علم الشرائع، والتصديقات المتعلقة بالأحكام الاعتقادية يسمى: علم التوحيد والصفات، وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ؛

إذ لا يخفى أن جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه؛ أعني: التصديقات المخصوصة، أو جعل التصديق على مذهب الإمام متعلقًا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض. انتهى.

(قوله: وعلى التقديرين) أي: سواء كان المراد المعنى الأول أو الثاني معنى الشرعية: ما يؤخذ من الشرع بألا يخالف القطعيات بالنسبة إلى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه، بمعنى: إنه لا يدرك لولا خطاب الشارع، وإلا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم؛ لأن وجوده وعلمه وتوحيده، وغير ذلك لا يتوقف على الشرع، لكن يجب أخذها أيضًا منه؛ لتصلح للاعتداد؛ إذ كثيرًا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كما وقع الفلاسفة في الإلهيات، بخلاف ما إذا كان مؤيدًا بالوحي المفيد للحق اليقين فإنه لا مدخل للوهم فيه.

(قوله: إن أريد به مطلق التعلق... إلخ) أي: إن أريد به كون الشيء منسوبًا... إلخ على أي وجه كان فالأمر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين ظاهر؛ إذ يجوز حينئذ أن يعتبر التعلقان متغايرين، فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض؛ لكونها أحد طرفيه، وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية؛ لأنه المقصود منها، فلا حاجة حينئذ إلى التأويل في قوله: «بالاعتقاد».

وأما قول الفاضل المحشي من أنه على تقدير أن يكون المراد بالحكم إدراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات، وإن أريد مطلق التعلق؛ إذ لا معنى لتعلق الإدراك بالاعتقاد الذي هو الإدراك، فليس بشيء؛ إذ لا شك في صحة قولنا: الإدراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل يسمى: علم التوحيد والصفات، فإن غاية العلوم الغير إلهية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند ـ قُدِّس سره ـ في حاشية «شرح المطالع».

(قوله: وإنما لم يعتبر التعلق... إلخ) يعني: إذا أريد مطلق التعلق، فكما أنها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضًا؛ لكونه معروضها أيضًا فلِمَ لم يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل للإشارة إلى نكتة، وهي أن تعلقها بالعمل من

حيث الكيفية، فإن الأحكام الفقهية إنما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما، بخلاف أكثر الأحكام الثانية؛ أعني: ما يتعلق بالاعتقاد، فإن تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته.

وإنما قال: عامة الأحكام؛ لأن بعض الأحكام متعلق بكيفية الاعتقاد، مثل: معرفة الله تعالى واجبة؛ أي: الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقًا بكيفية الاعتقاد، وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله؛ يعني: إن أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل وإلى كيفيته، لكن الثاني أولى؛ إذ فيه إشارة إلى نكتة، وقد وقع في «شرح المقاصد» بدون لفظ الكيفية، وعبارة هذا الكتاب أولى من عبارته. انتهى.

ومما ينبغي أن يعلم أن المراد بالكيفية على هذا التوجيه: العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه، أو الإتيان به على الوجه المشروع، وإلا لم يصح قوله: «وتعلق عامة الأحكام الثانية... إلخ» لأنها أيضًا متعلقة بتصحيح الاعتقاد، والإتيان به على الوجه المشروع، وليس معنى قوله: «تعلقها بالعمل من حيث الكيفية» أن تعلقها به من حيث إنه مقيد بهذه الحيثية، ومعتبر معها كما في قولهم: «الإنسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض» حتى يرد أنه يلزم ألا تكون الكيفية عبارة عن الأحوال المبينة في الفقه، بل قيدًا للموضوع وتتمة له، بل معناه: إن تعلقها به من حيث إنه تثبت له الكيفية، وإنها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة أخرى، فتدبر.

(قوله: وإن أريد به... إلخ) أي: وإن أريد بالتعلق التعلق المخصوص، وهو تعلق الإسناد بطرفيه على تقدير أن يكون الحكم نفس النسبة، فمعنى تعلقه بكيفية العمل: إن الكيفية والعمل طرفان، أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير أن يكون الحكم إدراك النسبة، فمعنى تعلقه بكيفية العمل أنه إدراك الكيفية المثبتة للعمل، ففي قوله: «منها ما يتعلق بكيفية العمل» لا حاجة إلى التأويل.

ولكن يجب التأويل في قوله: «منها ما يتعلق بالاعتقاد» إذ الاعتقاد ليس طرفًا للنسبة ولا قضية، وهو أن المراد بالاعتقاد المعتقدات؛ أي: ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه

بالطرفين، فإنه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بُيِّن في محله، فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من أن تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الإسناد بطرفيه ممنوع؛ لأن المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين، والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى.

(قوله: فحينئذ فيه إشارة... إلخ) يعني: إذا كان المراد تعلق الإسناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما، لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة إلى العمل إشارة إلى نكتة، وهي أن موضوع الفقه العمل؛ لأن المتبادر من تعلق الإسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندًا ومثبتًا، والعمل مسندًا إليه ومثبتًا له بناءً على أنهم إذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية أضافوا المحكوم به إلى المحكوم عليه كما قالوا: معنى قولنا: «زيد أبوه قائم» زيد قائم الأب، فتكون الكيفية محمولاً على العمل في الفقه، وهي من العوارض الذاتية له، فيكون موضوعًا له؛ إذ لا معنى لموضوع العلم إلا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية؛ أي: يثبت له ويحمل عليه.

(قوله: وليس موضوعه العمل... إلخ) أي: ليس موضوع تلك المسألة العمل لا باعتبار ذاته، ولا باعتبار نوعه، ولا باعتبار عرضه الذاتي، ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي؛ إذ ليس الوقت شيئًا منها، فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسألة، فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم؛ لأن معنى قوله: «ليس موضوعه العمل»: إنه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة، والحال أنه يجب أن يكون موضوع المسألة راجعًا إلى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بُيِّن في موضعه.

(قوله: كما أن قولهم النية... إلخ) قال الفاضل المحشي: النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل، فلا حاجة إلى التأويل.

أقول: المراد بالعمل: عمل الجوارح، والألزم أن يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام، وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم: «معرفة الله واجبة» داخلاً في الفقه، وليس كذلك، فحينئذٍ لا شك في احتياجه إلى التأويل.

(قوله: ثم إنه ينبغي... إلخ) جواب عن قولهم: «ولأنهم عدوا... إلخ» يعني: ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة؛ إذ المبين فيه أحوال قسمتها بين الورثة، والقسمة من أفعال الجوارح، فيكون موضوعه العمل أيضًا.

(قوله: وبالجملة... إلخ) ففي كل مسألة ليس موضوعها راجعًا إلى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها إليه، كمسألة المجنون والصبي، فإنها راجعة إلى فعل الولي.

(قوله: هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين... إلخ) يعني: بإعادة الجار، فلا يرد ما قيل: إن الظاهر أن هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقًا؛ إذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه، فإن المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور، فلعل قوله: «وبالثانية... إلخ» وقع من المحشي بدون الباء الجارة، ويجوز أن يكون لفظ العلم مرفوعًا خبر مبتدأ محذوف؛ أي: والعلم المتعلق بالثانية: علم التوحيد والصفات، أو منصوبًا بتقدير الفعل والفاعل؛ أي: يسمى العلم المتعلق بالثانية: علم التوحيد والصفات، فيكون عطف الجملة على الجملة.

(قوله: والأحكام الشرعية النظرية... إلخ) أي: ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد، وهي مقابلة للعملية التي يكون القصد منها العمل.

(قوله: لأن حجية الإجماع من مسائل أصول الفقه) قيل: لا نسلم أن حجية الإجماع من مسائل أصول الفقه، بل هو من مسائل الكلام، أورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة، ولا يخفى أن الإجماع من موضوعات أصول الفقه، والحجية عرض ذاتي له يثبت له في الأصول، فجعل هذه المسألة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له؛ فلذا أعرض المحشي عن هذا الجواب إلى التزام أن المسألة مشتركة بين الأصولين؛ أي: أصول الدين، وهو الكلام وأصول الفقه، لكن جهة البحث مغايرة؛ لأنها من حيث إنها يتعلق بها إثبات العقائد الدينية مسألة الكلام، ومن حيث إنها يتعلق بها استنباط الأحكام

مسألة أصول الفقه فإن موضوعه الأدلة الأربعة من حيث استنباط الأحكام منها.

(قوله: يشير إلى أن له مباحث... إلخ) أي: يشير بإضافة الأشهر إلى المباحث إلى أن له مباحث أخرى، لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة، وهذا عند من يقول: موضع الكلام أعم من الذات كالموجود مطلقًا، أو ذات الله وذات المخلوقات، أو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية على ما هو المختار، فإن مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض من الكلام، وليست في الشهرة بمثابة المباحث الإلهية.

وأما عند من يقول: إن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته، فالوجه في صحة تلك الإشارة أن الصفة المطلقة؛ أي: الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية، ولذا زادوا لفظ «التوحيد» ولم يكتفوا بعلم الصفات، مع أن التوحيد أيضًا من الصفات، فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية، والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة.

(قوله: ولذا) أي: ولأجل أن المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الأحوال؛ أي: الصفات السلبية، مثل: إن الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم، والأفعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والإمامة من مباحث الصفات، بل جعلوا لكل منها مبحثًا على حدة، وإن أمكن أن يرجع الكل إلى صفة ما، فإن الأحوال راجعة إلى الصفات الغير الوجودية، والأفعال إلى الصفات الوجودية الغير الذاتية، والنبوة بمعنى: بعث الأنبياء، والإمامة بمعنى: نصب الإمام راجعتان إلى صفة الفعل، كذا نقل عنه.

(قوله: على أن الإمامة) علاوة عن قوله: «فلأن الصفة المطلقة» أي: على أنا إن سلمنا أن الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها، فالإمامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل؛ لأن مرجعها إلى أن نصب الإمام واجب على المسلمين، فيكون راجعًا إلى عمل المكلف، ولا معنى لإرجاعه إلى صفة من صفاته تعالى، وإن أمكن ذلك بناءً على أن أفعال العباد أفعال الله تعالى حقيقة، والحال أنها من مقاصد علم الكلام.

قال الشارح في آخر هذا الكتاب: إن مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والأفعال والنبوة والإمامة، فيصح أن مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث؛ لأن مبحث الإمامة ليس مشهورًا مثلها.

فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه: إن كون الإمامة من الفقهيات لا دخل له في إثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى، فلا معنى لجعله علاوة ها هنا؛ لأنه ليس علاوة ها هنا بالنظر إلى قوله: «وإن رجع الكل إلى صفة ما» حتى يكون علاوة لإثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية.

فإن قيل: إذا كانت مباحث الإمامة متعلقة بكيفية العمل، فلِمَ جعلت من مقاصده؟ وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلِمَ لم يجعل موضوعه أعم من الذات؟

قلت: جعلها من مقاصده؛ لدفع خرافات أهل الأهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين، وأما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق؛ لعدم تعلقها بالاعتقاد.

وقال في «شرح المقاصد»: إنه لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفايات؛ إذ هي أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الأمر إلا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل واحد.

ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية، ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الإمامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج، ومال كل منهما إلى تعصبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين، مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام، وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا: هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والإمامة والمعاد، وما يتصل بذلك على قانون الإسلام. انتهى كلامه.

فعدم درج مباحثها بالنظر إلى الحقيقة، ودرجها بالنظر إلى الظاهر؛ لكونها من المقاصد، فاندفع ما قاله المحشي المدقق: إن بين كون الإمامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا، كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة «إنما».

وقوله: «إلا عند بعض الشيعة» منافاة؛ إذ هي في الأصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا، لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا.

(قوله: إلا عند بعض الشيعة... إلخ) فإن مرجعها عندهم إلى نصب الإمام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله، فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد.

* قال بعض المحققين: **(قال: ثم إن حسن المثال... إلخ)** ليس الغرض من هذه المناقشة المنازعة في قوله: وليس هذا مختصًا بما بعد القول كما توهمه المحشي كمال الدين، حيث قال: فلا يظهر وجه قوله: وليس هذا مختصًا بما بعد القول، لما علمت من أن المثال مجرد ائتناس وتوضيح للمناط، وإنما المقصود دفع ما عسى أن يتمسك بالمثال في جواز عطف الإنشاء على الخبر فيما له محل.

ثم سند المنع ما ذكروه من أن من محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين اسمية وفعلية، فلا وجه للتشبث بأذيال البداهة أو الذوق في حسن المثال؛ إذ لا عبرة بهما في إثبات أحوال اللفظ، كيف وقد وجد التصريح بعدم جواز مثل هذا المثال وادعى أنه مصنوع.

وما قيل: إن الجواز كاف في الغرض، فلا يفيد منع الحسن، **فجوابه**: إن ما ليس يحسن غير جائز في باب البلاغة، ومنع الحسن منظور فيه إلى ما صرح به السيد من عدم جريان عطف القصة في نحو هذا المثال باعتبار ذاته، فلا يتوجه ما قيل أنه لا يلائم ما اعتبره من عطف القصة على القصة، نعم يقال: إن تقدير المبتدأ لا يغني عن تأويل في الخبر، والتأويل في الخبر يغني عن تقدير المبتدأ، ومفيد حسن المثال المذكور.

ثم اعلم أن المستفاد من كلامهم في توجيه «وهو حسبي... إلخ» وجوه:

منها: إن الجملة الثانية عطف على مجموع الأولى بعد اعتبارها إنشاء للتوكل أو اعتبارهما قصتين، وهذان للخيالي.

ومنها: العطف على «حسبي» بلا تأويل أو بتأويله بيحسبني، بناءً على جواز عطف الجملة على المفرد، وعطف الإنشاء على الخبر فيما له محل، أو على جملة هو حسبي بتقدير المبتدأ في المعطوف، وهذه الثلاثة للسيد الشريف.

ومنها: العطف على «حسبي» بتقدير مقول في حقه «نعم الوكيل»، وهذا للفاضل العصام، أو بتأويل «نعم الوكيل» بممدوح وكالته أو العطف على الجملة الأولى مرادًا منها إنشاء الكفاية، وهما للكستلي.

ومنها: العطف باعتبار الأصل؛ إذ إنشائية أفعال المدح عارضة ليست باعتبار الوضع الأصلي أو بالبناء على مذهب كثير من النحاة المجوزين؛ لعطف الإنشاء على الخبر أو العكس، لا على مذهب البيانيين المانعين له على ما ذكره الدماميني.

ومنها: كون الواو استئنافية أو اعتراضية في آخر الكلام، أو حالية؛ أي: مقولاً في حق الله تعالى نعم الوكيل، فهذه ثلاثة عشر وجهًا، والله أعلم.

(قوله: وهذا المعنى عرفي) أي: عرفي عام، وهو ما لا يتعين ناقله ضد العرف الخاص الذي يتعين ناقله، وإنما كان المراد ذلك؛ لأنه المراد إذا أطلق، ولمقابلته بالعرف الخاص؛ أعني: اصطلاح المنطقيين.

(قوله: بمعنى أن النسبة واقعة... إلخ) لا بمعنى إدراكها وقصورها باعتبار أنها تعلق بين الطرفين، بل بمعنى إدراك أنها إذا قيست إلى نفس الأمر، فهي واقعة فيها أو ليست بواقعة.

(قوله: بطريق الإذعان... إلخ) لا بطريق التردد أو التوهم أو التخيل بأنها إذا قيست إلى نفس الأمر، هل هي حاصلة فيها، أو يتوهم ذلك أو يتخيل.

(قوله: واعلم أنه قد حقق... إلخ) قال المحقق الدواني: بعد أن نقل كلامًا للشيخ في «الشفاء» وهو مصرح بأن أجزاء القضية المعقولة ثلاثة، وذلك مذهب القدماء؛ إذ عندهم إدراك النسبة الثابتة بين الموضوع والمحمول هو الحكم، وليس مسبوقًا عندهم بتصور نسبة هي مورد الحكم، فإن إثبات تلك

النسبة من تدقيقات المتأخرين رأوا أن في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم؛ إذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك.

وعند ارتفاع الشك ينضم إلى الإدراكات الحاصلة إدراك آخر كما يشهد به الوجدان لا أنه يزول إدراك، ويحصل إدراك آخر بدله، وللمناقشات فيه مجال؛ إذ لأحد أن يلتزم أن المدرك في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الحكم؛ أعني: الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الإدراك، فإنه يدرك في الأول بإدراك غير إذعاني، وفي الثاني بالإدراك الإذعاني.

وفي أبي الفتح: النزاع بين الفريقين ليس في مجرد إثبات النسبة التي هي مورد الحكم، ويقال لها: النسبة بين بين، وعدم إثباتها بل في أمر آخر، وهو معنى النسبة التي يتعلق بها الإدراك الحكمي، وهي الوقوع واللاوقوع، فإنهما على رأي القدماء صفتان للمحمول، ومعناهما اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه، فمعنى قولك: «زيد قائم» أن مفهوم القائم متحد مع زيد.

ومعنى قولك: «زيد ليس بقائم» أنه ليس بمتحد معه، وعلى رأي المتأخرين صفتان للنسبة بين بين، وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع، ومعناهما المطابقة لما في نفس الأمر وعدمها، فمعنى المثال المذكور: إن اتحاد القائم مع زيد مطابقته لما في نفس الأمر، ومعنى الثاني أنه ليس مطابقًا له.

وأنت إذا تأملت ورجعت إلى وجدانك علمت أنه ليس في القضية بعد تصور الطرفين إلا إدراك نسبة واحدة هي نسبة المحمول إلى الموضوع، بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده معه على وجه الإذعان، لا أظنك في مرية من ذلك.

قال السيد الزاهد: والحق أن تعدد النسبة لا يشهد به الوجدان، ولا يقتضيه البرهان بل الوجدان حاكم بنفيه، والبرهان قائم على بطلانه.

ألا ترى أن الحكاية عن أمر واقعي يحصل بالنسبة الحملية لا مدخل فيها للنسبة الأخرى، ولو كانت ها هنا نسبة أخرى هي مورد الوقوع أو اللاوقوع على ما زعموه لكانت مستقلة بالمفهومية، وهو غير معقول. انتهى.

وأنت بعد هذا تعلم أن ما قيل على قول المحشي: وليس هناك نسبة

أخرى. . . إلخ، أن وجود النسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب مما لا ينكره أحد، وليس فيه نزاع، وإنما النزاع في كونها جزء من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين. انتهى، غير صحيح.

(قوله: هي مورد الإيجاب والسلب) أي: الوقوع واللاوقوع، وأما الإيجاب والسلب فيما سيأتي من قوله: «ومورد الإيجاب والسلب» فالمراد منهما الإيقاع والانتزاع، فقد استعملهما بكلا الإطلاقين.

(قوله: وأنه قد يتصور) يحتمل العطف على أنه قد حقق، وعلى أن النسبة الواقعة.

(قوله: نسبة حكمية) لكونها موردًا للحكم بالمعنى الثاني.

(قوله: لأنه المتصور أولاً) دفع لما يقال: إن هذا الوجه؛ أعني: نسبة العام إلى الخاص جارٍ في تسمية مطلق النسبة المذكورة بالسلبية أيضًا، فلم لم يسموا مطلق النسبة بالسلبية كما سموه بالثبوتية.

(قوله: إذا اعتبر انتفاء الثبوت) يعني: إن التسمية بالسلب خاصة بالشق الثاني من النسبة المذكورة، وليس لمطلقها كالتسمية بالأسماء الثلاثة السابقة، وأما الاسم الخاص بالشق الأول، فلفظ النسبة الإيجابية، ولفظ النسبة الثبوتية أيضًا إذا وقع في مقابلة السلبية.

(قوله: أحدهما) هو تصورها في حد ذاتها من غير اعتبار حصولها، ولا حصولها في نفس الأمر.

وقوله: «الثاني» هو تصورها باعتبار حصولها أولاً حصولها في نفس الأمر، لكن بطريق التردد في ذلك لا بطريق الإذعان به الذي هو التصديق.

(قوله: فقد ظهر أن المعنى. . . إلخ) ظهور عدم كون المعنى الأول من المعاني الثلاثة التي ذكرها الخيالي للحكم أمرًا مغايرًا للوقوع واللاوقوع، من حصر النسبة التي بين زيد والقائم في الوقوع واللاوقوع، وظهور أن النسبة هي التعلق من قوله: بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين، وظهور أن الإيجاب والسلب الوقوع واللاوقوع من قوله: «تعلق الثبوت أو الانتفاء» إذ ظاهر أن الثبوت هو الوقوع والانتفاء هو اللاوقوع، وظهور كون ذلك التعلق مورد

الإيجاب والسلب، من قوله: ويسمى نسبة حكمية ومورد الإيجاب والسلب.

(**قوله: كما فهمه المحشي المدقق... إلخ**) عبارته بعد أن شرح كلام الخيالي، وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع، وقد يطلق على المحكوم به، ولم يتعرض لهما لقلتهما. انتهى.

فحمل المحشي قوله: وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع؛ أي: أو اللاوقوع، وأقحم لفظ «نفس» لأن المراد ذات الوقوع أو اللاوقوع لا إدراكهما، وحينئذٍ فيكون المدقق قد حمل المعنى الأول في كلام الخيالي على النسبة الحكمية بمعناها عند المتأخرين؛ أعني: النسبة التقييدية التي هي مورد الإيجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع، فإنه الموافق لقوله: «في المعنى الثاني إدراك وقوع النسبة... إلخ» إذ المراد منها هنا النسبة التقييدية على زعمه كما سيأتي.

والمحشي حملها على النسبة التامة الخبرية كما أنها في التعريف الثاني، كذلك بناءً على ما هو الحق من أنه ليس في الخبر إلا نسبة واحدة، فرجع المعنى الأول إلى هذا الأخير؛ أعني: الوقوع أو اللاوقوع، فدعوى عدم تعرض الخيالي له ممنوعة، ويتوجه على المدقق أيضًا بناء على حمل عبارته على ما ذكر أن دعوى قلة إطلاقه على الوقوع أو اللاوقوع دون إطلاقه على النسبة التقييدية ممنوعة، بل بعد تسليم إطلاقه على النسبة التقييدية، فالأمر بالعكس.

ولعل المحشي لم يحمل قول المدقق: «وقد يطلق... إلخ» كما قيل على معنى أنه يطلق على الوقوع بخصوصه، لا أحد الأمرين من الوقوع أو اللاوقوع، وأن إقحام كلمة «نفس» للإشارة إلى ذلك، وحينئذٍ يكون المعنى الأول إطلاقه على أحد الأمرين، فتتحقق المغايرة وتصح دعوى القلة؛ لأن إطلاقه على هذا المعنى غير معروف أصلاً فضلاً عن قلته.

قال العلامة ميرزاهد استدراكًا على صاحب «الرسالة القطبية» في اقتصاره على ثلاثة معانٍ للحكم: واعلم أن الحكم يطلق على معانٍ أربعة:

الأول: جزء القضية؛ أي: وقوع النسبة أو لا وقوعها.

الثاني: المحكوم به.

والثالث: القضية من حيث اشتمالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط.

والرابع: التصديق على مذهب البعض من الحكماء. انتهى.

فقد حصر ما يراد من الحكم في لسان أهل الميزان في هذه الأربعة، فلو أنه يطلق على الوقوع فقط عندهما لذكره سواء كان الإطلاق بطريق الاشتراك، أو الحقيقة والمجاز، وظاهر أن الوقوع فقط لو كان معنى للحكم لكان في لسان أهل المنطق سواء اختصوا به أم لا؛ إذ القطع بأنه ليس هناك عرف خاص غير المنطق في إطلاق الحكم على الوقوع فقط.

لا يقال: يلزم أيضًا على مختار المحشي في عبارة المدقق أن من معاني الحكم النسبة التقييدية، وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد؛ لأنا نقول: لا شبهة في وقوع التعبير عن الحكم بأنه نسبة أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا، كما وقع التعبير عنه بوقوع النسبة أو لا وقوعها.

غايته: إن المدقق زعم المغايرة بينهما، والكلام معه في ذلك لا في أصل الإطلاق بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط فغير متحقق، وعلى تسليمه فيراد من النسبة في قولنا: «وقوع النسبة» فقط النسبة التامة الخبرية؛ أعني وقوع المحمول للموضوع أو لا وقوعه بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده، ويكون الوقوع المضاف إليها بمعنى تحققها في نفس الأمر سواء كانت إيجابًا أو سلبًا على قياس التعبير عن الحكم بالمعنى الثاني بإدراك الوقوع فقط كما سيتضح، فيكون مآل العبارتين واحدًا، وأنت بعد هذا تعلم حال ما فاه به بعض الناظرين، والله أعلم.

قوله: «سواء كان مورد الإيجاب أو مورد السلب» صريح في أنه إذا حمل الإيجاب والسلب على المعنى الثاني فيهما، كان في الكلام مضاف إليهما مقدر؛ أعني: لفظ المورد ولا خفاء أن مورد الإدراك هو المعلوم، فتتحقق المقابلة بين المعنى الأول للحكم والمعنى الثاني بأن الأول معلوم، والثاني علم كما صرح به الشارح في «التلويح»، والعجب ممن كتب على نفسه أنه لا

يفهم الصواب خفي أو ظهر، يعترض المحشي بأن حمل الإيجاب أو السلب على المعنى الثاني، يبطل التقابل بين معنيي الحكم بأن الأول معلوم والثاني علم مع أنه صريح كلام الشارح في «التلويح»، ولكن ما الحيلة والعلم نقطة كثرها الجاهلون.

(قوله: وأن معنى قوله: إدراك وقوع النسبة... إلخ) حاصله: إن ليس معنى قوله: «إدراك وقوع النسبة... إلخ» أنك تتصور مفهوم الوقوع المضاف للنسبة، وهو المعنى الذي يقع جوابًا عن ما هو وقوع النسبة، ولا أنك تتصور نسبة الوقوع للنسبة على أي وجه كان، فإنه يتناول غير التصديق؛ إذ النسبة المتصورة على هذا الوجه إما أن يكون حصولها في الذهن، لا على وجه الحكاية عن نفس الأمر، بل من حيث إنها متصورة بين الطرفين فهو تخييل، أو على وجه الحكاية فحينئذٍ إما أن يحدث في النفس حالة معبرة بالإنكار فتكذيب، وإلا فإما أن يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل نقيضها تجويزًا مساويًا فشك، أو تجويزًا مرجوحًا فوهم، أو راجحًا فظن.

وإن حدث فيها كيفية جزمية فلا يخلو إما أن تكون غير مطابقة للواقع فجهل مركب، أو تكون مطابقة له، فإن كانت ثابتة غير زائلة بإزالة المزيل فيقين، وإن كانت زائلة بإزالته فتقليد، والأربعة الأول منها تصورات كما أن تصور مفهوم الوقوع مضافًا كذلك، والبواقي تصديقات بل المراد إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وإدراك أن النسبة واقعة... إلخ، معناه: إدراكها كذلك على وجه الإذعان والقبول كما يرشد إليه الإتيان بكلمة «إن» التي للتحقيق.

ومن هذا ينجلى لك الفرق بين العبارتين؛ أعني: إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وإدراك أن النسبة واقعة... إلخ من وجهين، وأن ما ذكره المحشي سابقًا من قوله: «يعني: إدراكها بطريق الإذعان» توضيح للبيان لا قيد فيه؛ ولذا تركه هنا.

قال الفاضل ميرزاجان في حواشي الحاشية القديمة: إن إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة صارت لغلبة الاستعمال اسمًا لإذعان وقوع النسبة

أو لا وقوعها، وأما إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، فاسم للنسبة مطلقًا.

ثم المراد من النسبة في قولنا: «إدراك وقوع... إلخ» أعم من الحملية؛ أعني: اتحاد المحمول بالموضوع والشرطية؛ أعني: اتصال التالي بالمقدم أو منافاته له؛ إذ هذه الثلاثة في الموجبة يدرك وقوعها وتحققها في نفس الأمر، وفي السالبة عدم تحققها كذلك.

قال السيد في «حواشي المطالع»: إن قيل: هذا المدرك مشتمل على محكوم عليه هو النسبة، ومحكوم به هو واقعة وعلى نسبة بينهما، وهي مغايرة للمدركات التي تعلق بها التصديق، والحكم في نحو قولك: «البياض عرض» فها هنا تصديق، **وحكم آخر**: هو أن تدرك النفس بأن النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة، فيلزم هناك تصديق، **وحكم آخر ثالث** فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية، وهو باطل قطعًا، فإنما المدرك بعد إدراك النسبة بين الطرفين أمر إجمالي إذا عبر عنه التفصيل يظهر فيه تصديق آخر، والحكم هو ذلك المجمل كما يشهد به رجوعك إلى وجدانك، فتأمل. انتهى.

وشنع عليه بعضهم تشنيعًا بليغًا حيث قال: من المقلدة مَن لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل هو إليه، ولم يبالِ عن أن يجعل المعنى الحرفي؛ إذ هو آلة، ورابطة بين الحاشيتين محكومًا عليه بالذات، فزعم أن متعلق التصديق ليس إلا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى أن هناك أمرًا مجملاً يفصله العقل إلى نسبة يحكم عليها بالوقوع، وسلبه؛ أي: إن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وأرجع البياض عرض، أو ليس إلى أن البياض عرض مطابق للواقع أو ليس البياض عرضًا مطابقًا للواقع، وفيه زيغ عن الحق وحيود عن الصناعة، فكيف يحكم على ما لا يلاحظ بالذات، أو ينحل الشيء إلى ما هو خارج عنه لازم له. انتهى.

وأجيب بأن غرض السيد المحقق أن النسبة التامة أمر بسيط، يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية؛ أعني: إن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، فمراده بالإجمال البساطة، وبالتفصيل التعبير بالعبارة التفصيلية، وليس الغرض أن النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسلبه، ولا أن

النسبة تنحل حقيقة إلى هذه القضية؛ أعني: قولنا: النسبة واقعة أو ليست بواقعة.

نعم، لو لوحظ المعنى الرابطي من حيث إنه معنى من المعاني يصير أمرًا مستقلاً صالحًا؛ لأن يحكم عليه وبه، وأيضًا على تقدير لزوم هذه القضية؛ أعني: قولنا: «النسبة واقعة... إلخ» لمثل قولنا: «البياض عرض» كما اعترف به المعترض يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم، فما هو جوابه يصلح أن يكون جوابًا لنا، وفي المقام زيادة تطلب من محالها.

(قوله: بكلا الإطلاقين) أي: إطلاق الإيجاب والسلب؛ بمعنى: الوقوع واللاوقوع، وبمعنى إدراك أن النسبة... إلخ.

(قوله: وإن معنى قوله... إلخ) متعلق للظهور، فظهور كون المركب التقييدي؛ بمعنى: المركب الخبري من قوله سابقًا: «بمعنى إدراك أن النسبة... إلخ» وقيد الثبوت مستفاد من قوله: «فالنسبة الثبوتية... إلخ» وقيد في نفس الأمر مستفاد من كون التصديق الإذعان بحصول النسبة أو لا حصولها في نفس الأمر.

(قوله: ثم إنه ذكر السيد... إلخ) عطف على قوله: «فقد ظهر» والمقصود منه أن فيه دلالة على أن النسبة في قولهم: «إدراك أن النسبة... إلخ» بمعنى: النسبة التامة الخبرية؛ أعني: وقوع المحمول للموضوع، أو اتصال التالي إلى آخره، وتحريره: إنه إذا فسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب، فالتصديق إدراك أن النسبة صادقة؛ أي: متحققة في نفس الأمر، والنسبة؛ بمعنى: وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالي... إلخ.

وحاصله: أن تدرك تحقق اتحاد المحمول بالموضوع مثلاً في نفس الأمر، والتكذيب إدراك أن النسبة كاذبة؛ أي: غير متحققة في نفس الأمر، والنسبة هي الاتحاد والاتصال والانفصال؛ أي: تذعن بأن هذه الأمور غير متحققة في نفس الأمر، فالنسبة في تعريف الحكم بأنه إدراك أن النسبة واقعة أو غير واقعة مراد منها معنى واحد؛ أعني: النسبة التامة الخبرية الإيجابية، فإذا فسرنا الحكم بالتصديق فقط، فالمتبادر أن المراد منه إدراك تحقق النسبة في

نفس الأمر، كما أنه بهذا المعنى حين ذكر التكذيب معه لا التصديق بالمعنى المقابل للتصور.

كيف وأنه بهذا المعنى يفسر بالحكم فلا يقع تفسيرًا له، ولا يصح الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق؛ أعني: إدراك أن النسبة متحققة في نفس الأمر، إلا إذا أريد من النسبة النسبة التامة الخبرية إيجابية أو سلبية؛ أعني: الوقوع واللاوقوع والاتصال واللاتصال... إلخ؛ ليكون التفسير وافيًا.

ولو ذهبنا نفسر النسبة في تعريف الحكم بأنه إدراك أن النسبة... إلخ، بالنسبة الحكمية التقييدية كما زعم المحشي المدقق لكان التصديق فقط الذي أجاز السيد تفسير الحكم به بمعنى: إدراك وقوع هذه النسبة، ولا معنى له إلا إدراك تحقق الارتباط بين المحمول والموضوع مثلاً، وهذا كما نرى غير وافٍ؛ إذ لا يتناول الحكم السلبي؛ إذ هو إدراك عدم تحقق الارتباط، وهو ليس مصدوقًا لإدراك تحقق الارتباط ولا لازمًا له، ولنفسره أن النسبة التقييدية شيء واحد يرد عليه الإيجاب والسلب؛ أعني: مجرد الارتباط بين الشيئين، وليست منقسمة إلى الإيجاب والسلب كما هو التحقيق، بخلاف النسبة التامة الخبرية، فإنها قسمان الإيجاب والسلب، فإذا فسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا إدراك وقوع النسبة؛ بمعنى: تحققها في نفس الأمر، وعممت النسبة في قسميها كان متناولاً للحكم الإيجابي؛ أعني: إدراك وقوع النسبة، والسلبي؛ أعني: إدراك لا وقوعها، فإن وقوع اللاوقوع وإن لم يكن عين إدراك اللاوقوع لكنه لازم، فإنك إذا أدركت عدم تحقق الحجرية لزيد في نفس الأمر استلزم هذا إدراك تحقق عدم الحجرية في نفس الأمر.

ولا يغيب عنك ما ذكروه في استلزام السالبة البسيطة للموجبة السالبة المحمول فقوله: «وهذا» أي: صحة الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق بناه السيد على أن إذعان أن النسبة ليست بواقعة الذي هو معنى التكذيب مستلزم للإذعان، بأن النسبة السلبية واقعة الذي هو بعض التصديق فقط، وللمبالغة حكم بالاتحاد بينهما، ولقد ارتبك بعض الناظرين في تقرير كلام المحشي، فلا تكن أسير التقليد.

(قوله: يشعر بأن المراد... إلخ) أي: في التعريفين.

أما الأول: فكما هو الشأن في إعادة المعرفة، وعليه يكون في الكلام مضاف مقدر؛ أي: مورد إيجاب ومورد سلب نظير ما صنع المحشي.

وأما الثاني: فلما ذكره وقوله: «ليس هو إدراك وقوعها فقط... إلخ» في الكلام ركاكة كما يعلم بالوقوف على من كتب عليه، والمناسب أن يقول: ليس هو إدراك وقوعها أو لا وقوعها على وجه الإذعان، بل إدراك نفسها كذلك وقوله: ليس بشيء.

أما أولاً: فلما علمت من أن النسبة التامة هي وقوع المحمول للموضوع أو لا وقوعه مثلاً، والحكم إدراك تحقق هذا الوقوع في نفس الأمر أو عدم تحققه فيه، وبعبارة إدراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون إدراك نفس النسبة.

وأما ثانيًا: فلما علمت من كلام السيد السند، فإنه كالصريح في أن المراد من النسبة التامة.

(قوله: فمما لا ثبت له) اعلم أن المتأخرين بنوا ما ذهبوا إليه على أن التصور والتصديق متغايران بحسب المتعلق فقط لا بحسب الذات؛ إذ لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والجواب عنه، وتحقيق أن التغاير بينهما بالذات لا بحسب المتعلق فقط يطلب من محله.

قال ميرزاهد: ثم القول بتربيع أجزاء القضية كما ذهب إليه المتأخرون كأنه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط، فإنهم لما رأوا أن التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق؛ إذ متعلق التصور مغاير عندهم لمتعلق التصديق ومتعلق التصديق نسبة تامة وأن الشك تصور لا يتعلق إلا بالنسبة، ولا يمكن النسبتان التامتان في قضية واحدة اعتبروا فيها نسبتين.

إحداهما: نسبة تقييدية ثبوتية يتعلق بها الشك، وسموها بالنسبة الحكمية، والنسبة بين بين.

وثانيهما: نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية أو لا وقوعها،

وسموها بالحكم، والحاصل: إن الشك تصور، والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق، فلا يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق، والشك لا يتعلق إلا بالنسبة، فلا بد وأن يكون تلك النسبة غير النسبة التي يتعلق بها التصديق، والتصديق لا يتعلق إلا بالنسبة التامة، فلا بد من اشتمال القضية على نسبة أخرى غير النسبة التامة، والوجدان السليم يحكم ببطلانه.

ألا ترى أنه لا يفهم من قضية زيد قائم مثلاً إلا زيد وقائم والنسبة التي بينهما، والمفهوم منهما ليس إلا نسبة واحدة، ولا يحتاج في عقده إلى نسبة أخرى. انتهى بإيضاح، وقد تقدم مزيد لهذا فارجع إليه.

ومنه ينكشف معنى استدلال المحشي في قوله: وإلا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة؛ أي: والوجدان السليم حاكم ببطلانهما، فلا يقال: إن المتأخرين يلتزمون اللازم، ويمنعون بطلانه، بل هو محل النزاع على أن المصرح به في لسان المناطقة جميعًا بما فيهم المتأخرون، أن التصديق مسبوق بتصورات ثلاثة أو أنه هي والحكم، فتدبر.

(قوله: من الأشاعرة) خلافًا للماتريدية والمعتزلة؛ أما الأول فقد قال صاحب «المرآة» بعد أن نسب التعريف المذكور لبعض الشافعية وتكلم عليه: ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لا هو.

قلت: وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فهو؛ أي: الحكم بناء على هذا التعريف نوعان. **الأول**: تكليفي. **والثاني**: وضعي.

أما التكليفي: فإما أن يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب، أو أثر الفعل المكلف كالملك، فإنه أثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه، وما يتعلق بالملك كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة إلى آخر ما قال. والمحشي وإن كان سيذكر احتمال أن يراد من الخطاب الأثر المترتب عليه لكن باعتبار أن يراد من الحكم المحكوم به.

وبالجملة فظاهر التعريف أن الحكم نفس خطاب الله وكلامه النفسي، ويؤيده ما ذكروه جوابًا عن بعض اعتراضات المعتزلة على التعريف من أن

الخطاب عندكم؛ أي: الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، فما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه، والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث، فالحكم إذن مباين للخطاب فلا يصح تعريفه به.

والجواب هو أن حدوث الحكم غير مسلم، بل الحادث تعلق الحكم بالفعل تنجيزًا، نعم كثيرًا ما يطلقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه، فإما أن يدعي اشتراكه في لسانهم، وهو ظاهر يؤيده وقوع التصريح بأن إطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة، أو أن إطلاقه عليه مسامحة، ولا نسلم وقوع التصريح من جميع الأصوليين، أو أن الإيجاب والوجوب متحدان بالذات كما ذهب إليه العضد، وسيأتي.

وأما الثاني: فلعدم صحة أن يكون خطاب الله... إلخ، معنى للحكم عند المعتزلة، فإن الخطاب اللفظي عندهم مؤيد لإدراك العقل حكم الله المبني على المصلحة، والمفسدة فيما يستقل العقل به ضروريًا كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو نظريًا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار، وكاشف عن حكم الله فيما لا يستقل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال، وينكرون الكلام النفسي بالمعنى المغاير للعلم والإرادة، فإن مدلول العبارات عندهم في الخبر العلم القائم بالمتكلم، وفي الأمر إرادة المأمور به، وفي النهي كراهة المنهي عنه، فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات، فإذن يكون معنى الحكم عندهم إرادة الله اشتغال ذمة العبد بالفعل أو الكف، وهو محل النزاع بيننا وبينهم في ثبوته قبل الشرع وانتفائه، والله أعلم.

(قوله: توجيه الكلام نحو الغير) عبارة شارح «المرآة» والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام إذا ظهر، والقيد الأخير لإدخال خطاب المعدوم على قول الشيخ. انتهى.

(قوله: خرج خطاب من سواه) لا يقال: إذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما المأمور به، فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه، فلا يصح ألا حكم بالمعنى المقصود ها هنا إلا حكمه؛ لأنا نقول:

ذلك الوجوب أيضًا بإيجاب الله تعالى، فإيجابهما كاشف عن إيجابه الذي هو الحكم أفاده السيد.

(قوله: والمراد به ها هنا... إلخ) عبارة السيد، وهو المراد ها هنا، اللهم إلا إذا أريد بالحكم المعنى المصدري وهو التكلم؛ أعني: إيراد الكلام المتعلق بأفعال المكلفين... إلخ، وهو المعنى في قولك: «حكم الله بكذا» وهو حاكم به لا المعنى الحاصل بالمصدر؛ أعني: الكلام المتعلق، فيصح أن يحمل الخطاب على معناه الأصلي؛ أعني: التوجيه المخصوص المتعلق بأفعال المكلفين. انتهى بإيضاح.

ولا يخفى بعد إرادة هذا المعنى كما أشار إليه، فإن الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولاً للكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ فلذا لم يتعرض له المحشي، ووجه إرادة الكلام النفسي من لفظ خطاب أن ينقل إلى مطلق كلام لفظيًا أو نفسيًا نقل اسم المصدر إلى معنى المفعول، ثم يراد منه خصوص النفسي لعلاقة الإطلاق والتقييد بقرينة أن اللفظي ليس بحكم كما صرح به السيد.

وعبارته: والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع، وعلى مدلولها القائم بالنفس، فالخطاب إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للإفهام، وأريد به ها هنا المعنى الثاني، فإن الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه، فالكتاب وإخوانه دلائل الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه المخصوص، فاندفع ما يقال من أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية عن الأدلة، والدليل الشرعي ليس إلا خطاب الله، أو ما يقوم مقامه، ولو كان الحكم أيضًا خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله الحاصل عن خطابه.

ووجه اندفاعه: إن الدليل هو الخطاب اللفظي، والحكم هو الخطاب النفسي، ولا استبعاد في كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفًا عن الحكم القائم بذاته سبحانه، وكذا الإجماع وغيره. انتهى ببعض إيضاح.

فقول المحشي: «لأن اللفظي ليس بحكم... إلخ» بيان للتجوز الثاني.

(قوله: سواء فسر الخطاب... إلخ) اعلم أن الأشاعرة اختلفوا في حدوث الحكم وقدمه، وهو مبني على اختلافهم في أمرين آخرين.

أحدهما: هل تنوع الكلام إلى أنواعه الخمسة الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء أزلي؟

قال الأشعري وجماعة: نعم وذهب ابن القطان وطائفة كثيرة من المتقدمين إلى حدوث هذه الأنواع الخمسة، والفريقان متفقان على أن الكلام صفة واحدة في ذاته، وتنوعه إليها إنما هو بحسب التعلقات الأزلية أو الحادثة كما أنه لا نزاع بينهما في اتصاف الله تعالى بهذه الأنواع فيما لا يزال، وذهب بعض الأشاعرة إلى أن كلام الله تعالى القائم بذاته ليس صفة واحدة بل خمس صفات هي تلك الأقسام المذكورة، وليس في المقام متسع لتحقيق هذه المذاهب.

وثانيهما: لفظ الخطاب المعبر به عن الكلام النفسي فسره بعضهم بما يقع به التخاطب؛ أي: الكلام النفسي الذي من شأن دالة التخاطب به وقع بالفعل أم لا، وعدل المحشي عما قاله العضد، وأقره السيد من أن الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي علم أنه يفهم، فيكون المعتبر في كون الكلام خطابًا أحد الأمرين الإفهام بالفعل، أو العلم في الحال بالإفهام في المآل.

وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه منهما في المآل، فليس إلا خطابًا بالقوة عند الفريقين لما قاله بعضهم: من أنه ادعاء محض بل الكلام الذي هيئ للإفهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح للإفهام في المآل، علم أنه يفهم مآلاً أم لا، نعم يشترط للعلم بأنه خطاب علم كونه مفهمًا، فظهور الخطابية إنما هو بالعلم، وأما نفس الخطابية بالتهيؤ والتوجه للإفهام ولو مآلاً، فبناء على هذا القول يكون الكلام خطابًا في الأزل، فيكون حكمًا متنوعًا إلى الأمر والنهي فيه، وهو رأي الأشعري ومن تبعه.

وفسره بعضهم بالكلام النفسي الذي قصد من داله إفهام من هو متهيئ لفهمه، فيخرج عنه الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة والألفاظ المهملة، ويخرج باعتبار القصد الكلام الذي لم يقصد بداله إفهام المستمع،

فإنه لا يسمى خطابًا، وبقوله: «من هو متهيئ لفهمه» الكلام الملقى لمن لا يفهم كالنائم.

قال السيد: والظاهر عدم اعتبار هذا القيد، وإلا لما صحَّ أن يقال: لمن وجه الكلام لمن لا يفهم أنت ملوم على خطاب من لا يفهم، بل يجب أن يقال: أنت ملوم على توجيه الكلام له من غير تعبير بلفظ خطاب، ولعل المحشي لم يحفل به؛ لأنه لو لم يعتبر لم يتحقق الإفهام بالفعل الذي هو مرجع هذا التفسير، ولا نسلم بطلان اللازم المذكور، فمن ذهب في الخطاب إلى هذا المعنى، وقال بحدوث تعلقات الكلام، قال بحدوث الحكم وتنوعه إلى الأمر والنهي فيما لا يزال هذا تقرير كلامه.

وأنت خبير بأن بناء القول بحدوث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات الكلام ممنوع، فكثير ممن ذهب إلى حدوث الحكم، والخطاب ذهبوا إلى أزلية التعلقات.

قال الآمدي في مسألة أمر المعدوم: الحق أن الكلام في الأزل لا يسمى خطابًا.

قال الأسنوي: ووجهه أن الخطاب، والمخاطبة في اللغة لا يكون إلا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام، فإنه قد يقوم بذاته طلب التعلم من أبن سيولد، وعلى هذا فلا يسمى خطابًا إلا إذا عبّر عنه بالأصوات بحيث يقع خطابًا لموجود قابل للفهم. انتهى.

وبالجملة: فمدار حدوث الحكم على تفسير الخطاب بهذا المعنى، أو اعتبار التعلق التنجيزي الحادث، سواء قلنا بأزلية التعلقات أم لا، والله أعلم.

(قوله: وهذا معنى... إلخ) أي: ليس معنى حدوثهما أنهما صفتان حادثتان قائمتان بذاته تعالى، فإن ابن القطان من الأشاعرة، وهم مجمعون على استحالة أن يكون له صفة حادثة خلافًا للكرامية، بل مرجع الحدوث إلى التعلقات، بل أقسام الكلام جميعها وهي الخمس المتنوع إليها بحسب التعلق يمتنع قدمها لما يلزم عليه من السفه، مع أن ذات الكلام قديم.

ولا بُعد فيه فإن المستحيل وجود الجنس الحقيقي كالحيوان بدون أنواعه

الحقيقية مثل الإنسان والفرس والكلام جنس اعتباري، والأقسام أنواع اعتبارية كزيد بالقياس إلى كونه قائمًا وقاعدًا ونحوه.

وقوله: «أو ما خوطب... إلخ» عطف على قوله: أما الكلام النفسي والتجوز على هذا لعلاقة السببية.

(قوله: ومعنى تعلقه بأفعال... إلخ) دفع لما يقال من الأحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي ﷺ، والحكم بشهادة خزيمة وحده، وإجزاء الأضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده، وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين، فإنه جمع محلى بالألف واللام، وأقله ثلاثة إن قلنا: لا يعم فلو عبَّر بالمكلف لصحَّ حمله على الجنس.

وأجاب عنه بعضهم بأنه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع، واعترضه السيد بما حاصله أنه إن أراد المقابلة بين الخطاب والأفعال، فالخطاب ليس بجمع وإن أراد بين الأفعال والمكلفين، وهو صريح كلام الأسنوي كما في «ركب القوم دوابهم»، فظاهر أن اعتبار التوزيع لا يفيد ها هنا، فإن مفاد الكلام حينئذٍ أن الحكم الخطاب المتعلق بفعل زيد المكلف، وبفعل عمرو المكلف، وبفعل خالد المكلف، فيفيد أن هناك تعلقًا واحدًا ارتبط بجميع هذه الأفعال المنسوب كل منها إلى صاحبه كما هو الحال في «ركب القوم دوابهم».

ومحصل دفع المحشي ما قال السيد: إنه من قبيل زيد يركب الخيل، وإن لم يركب إلا واحدًا منها، وليس هناك مجاز بإطلاق الجمع على الواحد، بل يفهم منه أن ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلاً، وبه تعلم سقوط ما ذكره بعض حواشي قول أحمد.

وقوله: «إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال» يعني: بالاقتضاء والتخيير، وإلا فهو موجود كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

(قوله: لا يقال... إلخ) مورد الإشكال قوله: «إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال» وقوله: «إلا باعتبار تعلقه سواء فيه اعتبار التعلق المعنوي أو التنجيزي».

(قوله: وخرج بقوله المتعلق... إلخ) فيه إشارة إلى أن قيد المتعلق ليس

للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب؛ إذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء.

وقوله: «المتعلقة بأحوال ذاته... إلخ» ومثله المتعلقة بذوات المكلفين والجمادات نحو: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ﴾ [الأعراف: ١١] ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾ [الكهف: ٤٧] والمتعلقة ببقية الحيوانات، وبغير المكلفين من الإنسان وصفاتهما وأفعالهما، وصفات المكلفين مما لم يدخل في أفعالهم.

(قوله: أمَّا طلب الفعل... إلخ) لم يقيده بغير الكف؛ ليتناول وجوب الكف عن الحرام، فقوله: «أو طلب الترك... إلخ» أي: الكف من حيث إنه وسيلة إلى عدم ما هو شر بالذات، وهو الفعل المحرم، فلا ينافي أن طلب الكف في نفسه إيجاب، ومثله يقال في التعريفين الآخرين.

(قوله: ومعنى التخيير عدم... إلخ) فيه مسامحة، فإن التخيير الخطاب الدال على جواز التلبس بالفعل وعدمه خلافًا لمن قال: إن المباح جنس للواجب، فإن الإباحة عنده الخطاب الدال على جواز الإتيان بالفعل، لكن لما كان مدرك هذا الخطاب عدم طلب الفعل والترك جعله عينها، فيكون فيه إشارة إلى أن الإباحة الأصلية حكم شرعي ثابت بالخطاب؛ لأنها لا تكون إلا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك، وقد جعلنا عدم الطلب هو الإباحة.

هذا وفي المسلم وشرحه والحنفية لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني، لاحظوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي؛ لأنه العمدة في الباب، فقالوا: إن ثبت الطلب الجازم بقطعي، فالافتراض إن كان ذلك الطلب للفعل أو التحريم إن كان ذلك للكف، أو ثبت الطلب الجازم بظني، فالإيجاب إن كان ذلك الطلب للفعل، وكراهة التحريم إن كان ذلك للكف، فالأحكام إذن سبعة، والخلاف في التسمية لا في المعنى.

(قوله: كالقصص المبينة... إلخ) إن قلت: القصص إنما تقص لبيان الأفعال الحسنة فيطلب الإتيان بأمثالها، أو السيئة فتحرم ويجب اجتنابها، فتفيد الحرمة والوجوب نظرًا إلى أن شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل.

قلنا: المعتبر في الحكم الخطاب المفيد للوجوب ونحوه صراحة، نعم إن عممنا الخطاب ليتناول الأحكام الوضعية كالسببية والشرطية بناءً على

اعتبارها من الحكم المصطلح عليه، وإن كان الحق حينئذٍ زيادة قيد أو الوضع، فإن السببية أو الشرطية شيء، والوجوب الضمني شيء آخر أشكل اعتبار خروج القصص من التعريف، فإنها متضمنة أحكامًا، والدلالة الضمنية أعم من أن تكون مقصودة من الدال أم لا؛ ليتيسر دعوى تناول التعريف للأحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع، فإن قوله ﷺ: «**لا يقبل الله الصلاة من غير طهور**»[1] لا يفهم منه بما هو هذا الكلام إلا الاشتراط، وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة، كيف وإن كثيرًا من الأحكام التكليفية ضمنية غير مقصودة؟!

ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه، وقد جعل بعضهم وجوب الصلاة مثلاً على غير من لم يخاطب مشافهة بمثل: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ بطريق الضمن والتبعية تحاشيًا من السفه اللازم لمخاطبة المعدوم.

وبالجملة: فقد انكشف لك أنه لا مناص من تعميم الخطاب للصريح والضمني، فيشكل أمر هذه القصص، وظاهر أنه لا بُعد في التزام أنها من الحكم، والأحكام الوضعية إذا لم تعتبر من الحكم المصطلح كما هو رأي فواضح، وإلا فالمناسب زيادة قيد أو الوضع ليتناولها من حيث كونها أحكامًا وضعية، فتدبر.

(قوله: فإن قيل... إلخ) هذه شبهة الذاهبين إلى أن تعلقات الكلام، وتنوعه بحسبها حادثة كما أشرنا إليه.

وقوله: «قلت السفه... إلخ» أورد عليه شارح «المواقف» أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله، وهو ممكن وليس بسفه، وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهًا، بل قيل: هو غير ممكن؛ لأن وجود الطلب بدون ما يطلب منه شيء محال. انتهى.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٢٤)، والطيالسي (١٣١٩)، وابن أبي شيبة (٢٩)، وأحمد (٢٠٧٢٧)، والدارمي (٦٨٦)، وأبو داود (٥٩)، والترمذي (١)، والنسائي (١٣٩)، وابن ماجه (٢٧١)، وأبو عوانة (٦٣٨)، وابن حبان (١٧٠٥)، والطبراني (٥٠٥)، والضياء (١٤٠٢)، والبزار (٢٣٢٩).

وأنت خبير بأن العزم على الطلب وتخيله ليسما بطلب، والابن حينما يطلع على ما قام بنفس أبيه المعدوم حين الإطلاع يرى نفسه ملزمًا أي إلزام، ويسعى في امتثال الأمر جهد المستطاع، فلولا أن هناك أمرًا حقيقة لما علم هذا من نفسه غايته، كان الامتثال موقوفًا على إطلاعه على هذا الأمر النفساني، وكذلك الأب حينما قام بنفسه هذا الإلزام الناجز، ضرورة أنه لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد أن ابنه المعدوم يمتثل حين قيام هذه الحالة بنفسه، بل عند إطلاع ولده عليها ولو بعد فقدان الأب.

ومثل هذا كثير كما إذا كان لك صديق لا يسعه مخالفتك، إذا أصدرت له مكتوبًا يتضمن أوامر ونواهي، فعند إطلاعه عليه يرى نفسه أنه ألزم حين تحرير المكتوب لا حين الإطلاع عليه، كيف وإن المرسل لم يتحقق منه شيء سوى ما كان عند التحرير، ولو كان القائم بنفسه عزم أو تعليق لوجب أن يكون هناك بعد هذا حالة أخرى بها يتحقق الإلزام الناجز.

وكذلك من وقف شيئًا وقال: ليفعل ناظر وقفنا هذا كيت وكيت، فكل من يتولى أمره يرى نفسه ملزمًا بهذه الأوامر، كيف ولو كان المتحقق هناك مجر العزم لقضى بأن الرسول ﷺ لم يأمرنا بشيء، ولم ينهنا عنه بل عزم على الأمر والنهي فقط بالنسبة إلينا، وفساده معلوم من الدين بالضرورة.

قال الشارح في «حاشية العضد»: واعلم أن القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين، وإن نسب إلى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح العلامة: ذكر في الكتب المشهورة أن الحق أن العموم معلوم بالضرورة من دين محمد ﷺ، وما قال العضد من أنه لا يقال للمعدومين: «يا أيها الناس» ونحوه، وإنكاره مكابرة حق فيما إذا كان الخطاب للمعدومين خاصة، وأما إذا كان للموجودين والمعدومين، ويكون إطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا، ومثله فصيح شائع يعرفه علماء البيان. انتهى.

وظاهر أن اعتبار التغليب إنما هو تصرف في دلالة اللفظ، وأما تعلق الخطاب والأحكام بالموجودين والمعدومين، فسواء كما يعلمه من رجع إلى وجدانه، فما قيل: إن حقيقة الطلب إنما تعلقت صريحًا بالمخاطبين الموجودين

في زمان النبي ﷺ، ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطابات عن السفه، وأما تعلقها بنا صريحًا في ذلك الزمان فممنوع، ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه كوننا مأمورين ومنهيين ضمنًا وتبعًا. انتهى خلاف الإنصاف.

وما ذكر السيد من أن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال، فمن باب اشتباه الطلب الناجز بالخطاب الواقعي، كما يعلم بالوقوف على كلام الغزالي في مبحث أمر المعدوم من المستصفى، وأنت بعد هذا تعلم أنه لا مانع من اعتبار التكاليف الشرعية كلها أزلية، وليس للحكم تعلق تنجيزي حادث، ووظائف الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ إنما هي لإطلاعنا على ما قام بذات الله سبحانه في الأزل.

ومعنى قولنا: لا حكم قبل الشرع أن تلك الأوامر الناجزة أزلاً يشترط في امتثالها أن يطلع عليها المكلفون بواسطة الرسل ـ عليهم السلام ـ والمعتزلة يوجبون الامتثال فيما يمكن للعقل الإطلاع، ولو بواسطة النظر بخلاف ما لا يمكنه معرفته، فامتثاله يتوقف على إطلاع الرسول ﷺ وتعلم أنه لا معنى لاعتبار أن في الأوامر تعلقات إعلامية قبل الوقت.

فإن من تأمل قول السيد لعبده: «صُمْ غدًا» علم أنه يلزمه في الحال إلزامًا ناجزًا بأنه عند مجيء الغد يصوم، ولا ينساق الذهن إلى أن هناك تعلقًا آخر، ولو أنهم اعتبروا التعلقات الإعلامية في الخطاب بالمجمل المتأخر عنه بأنه لكان له وجه.

قال في «المستصفى»: فإن قيل: أفتقولون: إن الله تعالى في الأزل آمر للمعدوم على وجه الإلزام؟

قلنا: نعم، نحن نقول: هو آمر لكن على تقدير الوجود، كما يقال: الوالد موجب وملزم على أولاده التصدق إذا عقلوا وبلغوا، فيكون الإلزام والإيجاب حاصلاً، ولكن بشرط الوجود والقدرة، ولو قال لعبده: «صُمْ غدًا» فقد أوجب وألزم في الحال صوم الغد، ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد، وهو موصوف بأنه ملزم وموجب في الحال. انتهى.

والتنظير مما ذكره يدل على أن قولهم: على تقدير الوجود مرتبط بالفعل

المأمور به؛ أي: الفعل الذي يفعله المكلف على تقدير الوجود مأمور به أزلاً، وبالجملة: فرغ ربك من العالم، وإنما هي شئون يبديها ولا يبتديها، والله أعلم.

(قوله: من الندب... إلخ) الندب والكراهة نحو الإباحة حيث لا إلزام فيها، والتحريم نحو الوجوب لتحقق الإلزام فيهما، وهذا أولى من اعتبار الثلاثة نحوًا لكل منهما في أنها حكم شرعي.

(قوله: فمطابقة المثال ظاهرة) فيه أنها ليست ظاهرة باعتبار التمثيل بالإباحة وكذا التحريم، واعتبار أن الإباحة والتحريم يصح أن يراد منهما مصدره المفعول لا يصحح دعوى ظهور المطابقة، فإن المتبادر من المصدر المبني للفاعل، اللهم إلا أن تكون «أل» في المثال للعهد؛ أعني: الوجوب خاصة.

وقوله: «المترتب» في معنى التعليل لما قبله.

وقوله: «على المسامحة» الظاهر أنها في مجرد وضع الوجوب محل الإيجاب؛ لكونه أثره من غير أن يتجوز بالوجوب عنه، كما هو الموافق لتفرقة بعضهم بين المسامحة والمجاز، ويحتمل كما قيل: إنها في استعمال الوجوب في معنى الإيجاب استعمال اسم المسبب في سببه.

(قوله: وأمَّا على ما ذكره بعض المحققين) هو المولى عضد الدين، ونسب إليه مع كونه مأخوذًا من كلام الإمام في المحصول لما أضافه إليه من التحقيق والتدقيق كما يعلم من كلام الشارح هناك.

وحاصله: إن الوجوب والإيجاب متحدان بالذات، وهما قول: افعل النفسي القائم بذاته تعالى؛ لأنه ليس للفعل من الإيجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبًا، فإن القول لفظيًا كان أو نفسيًا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية؛ أي: لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة؛ لأن القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود، فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفًا بصفة حقيقية ومختلفان بالاعتبار، فإذا اعتبر قول: افعل من حيث قيامه بالذات كان إيجابًا، وإذا اعتبر من حيث تعلقه بالفعل

كان وجوبًا، فمن حيث الاتحاد بينهما لا بأس بجعل الوجوب مثالاً للحكم.

وأورد عليه أن الوجوب يترتب على الإيجاب بالفاء، فكيف الاتحاد وإلا لزم ترتب الشيء على نفسه، وأجيب بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب، فإنه لاختلافهما بالاعتبار يرجع الترتب إلى الاعتبارين، فكأنه قيل: قام القول بالذات، فتعلق بالفعل فقوله: فإن الخطاب إذا نسب... إلخ، بيان للاختلاف بالاعتبار، وأما دليل الاتحاد بالذات، فقد علمته وناقشه السيد فراجعه، وقوله: «والترتب... إلخ» إشارة للإيراد وجوابه المذكوري.

(قوله: لأن المتبادر من الأفعال... إلخ) ولذلك اعترض بعضهم التعريف بأنه لا يتناول مثل وجوب الإيمان والنية وحرمة الحسد، وأجابوا عنه بأنه يمكن أن يحمل الفعل على ما يصدر من المكلف، لكن في كلام بعضهم ما يفيد أن الفعل يتناول الاعتقاد والنية، والقول على سبيل الحقيقة، ويؤيده ما نقله بعضهم أن الفعل في اللغة الأمر والشأن، وعلى هذا تعريفهم الحمد العرفي بأنه فعل ينبئ... إلخ.

(قوله: لم يكن علم الكلام علمًا... إلخ) أي: لم يكن هذا القسم؛ أعني: العلم بالأحكام الشرعية صادقًا على ما اعتبره الشارح قسمًا منه؛ أعني: علم الكلام، فإن الشارح وإن قسم الأحكام الشرعية، ولكن تقسيمها وسيلة إلى انقسام العلم بها، فلذا جعل المحذور انتفاء صدق المقسم المقصود بالذات، وفيه إشارة إلى وجه اختلال كلام الشارح حين؛ إذ لم يعم الفعل وهو تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره.

واعلم أنه لا اختلال على هذا التقدير في قوله: منها ما يتعلق بكيفية العمل كما وهم، فإنه إن جعل الحكم الإيجاب مثلاً، والكيفية مثل الوجوب فواضح، وإن أريد منه ما حكم به، فمعنى تعلقه بكيفية العمل رجوعه إليها، وكونه جزئيًا منها، فإن كيفية العمل أعم من الحكم؛ إذ تتناول أي صفة لأي عمل بخلاف الحكم، فإنه على هذا التقدير صفة خاصة بنحو الوجوب لعمل مخصوص؛ أعني: فعل المكلف.

(قوله: بل بالاعتقاد) أي: يتعلق بما يكون الغرض منه الاعتقاد.

(قوله: ولو تكلفنا... إلخ) علمت أنه حقيقة لغوية، فالاعتقاد فعل القلب بمعنى: أمره، وشأنه يصدر عنه بمباشرة الأسباب وإن كان كيفًا، ولولا هذا التعميم لخرج كثير من مسائل الفقه عن تعريفه كما هو مبسوط في محله.

(قوله: في العلم بالوجوب وأخواته) كوجوب المعرفة والنظر وحرمة الترك والجهل به تعالى، وأولوية تفويض المتشابه بالنسبة لتأويله، وكراهية التأويل بالنسبة للتفويض، وجواز اعتقاد عينية الوجود أو زيادته، واستشكل بعضهم كلام الخيالي بأنه إن أراد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها الوجوب وأخواته حالاً، فاللزوم ممنوع، فإن كون العلم متعلقًا بتلك الأحكام لا يقتضي أن يكون محمولات مسائله كذلك، وإن أريد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها كذلك إما حالاً أو مآلاً، فاللزوم مسلم وعدم الانحصار ممنوع، فإن مسائل الكلام كلها راجعة لوجوب الاعتقاد أو استحبابه مثلاً، قولنا: في الكلام الله تعالى واحد يرجع إلى قولنا: يجب الاعتقاد بوحدانيته تعالى. انتهى.

وغير خافٍ عليك أن تأويل الله تعالى واحد إلى ما قال غير صحيح؛ إذ المراد إقامة برهان الوحدانية عليه التصديق بثبوت الوحدانية له تعالى لا وجوب ذلك التصديق، فإن هذا مندرج في ضمن مسألة وجوب المعرفة، فتأمل.

(قوله: من حيث يقصد به الاعتقاد) فيه إشارة إلى أن هذه المسائل التي انحصر فيها الكلام تكون فقهًا من حيث ثبوت الوجوب وأخواته لموضوعه الذي هو من أفعال المكلف، وكلامًا من حيث يقصد اعتقادها.

(قوله: بتلك الخطابات) أي: المتعلقة بالأفعال بالاقتضاء والتخيير من حيث قصد الاعتقاد، فما في بعض النسخ من ذكر قوله: «بالاقتضاء والتخيير» بعد قوله: بتلك الخطابات لا حاجة إليه لاستفادته من الإشارة.

(قوله: كون تلك الأحكام... إلخ) الأولى كون معلومات العلم تلك الأحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق، وتلك الأحكام مصدق بها لا كون تلك الأحكام جزء من ذلك العلم، فحينئذٍ يكون العلم عبارة عن المسائل، ويكون التعلق المذكور من تعلق الكل بالجزء، ولا كون تلك الأحكام سببًا

لذلك العلم، بأن يكون العلم عبارة عن الملكة، ويكون التعلق من تعلق المسبب بالسبب أفاده بعضهم.

(قوله: لا كونها بعضًا من معلوماته هذا متعلق بقيد فقط الملحوظ في الأحكام) أي: كون تلك الأحكام فقط معلومات له لا كونها بعضًا من معلوماته، ثم لا يذهب عليك أنه لا حاجة لإثبات كون تلك الأحكام فقط معلومات له لا كونها بعضًا من معلوماته إلى الإحالة على الظاهر السابق إلى الفهم، ولا إلى الاستدلال عليه بقوله: «وإلا لم يطابق... إلخ» إذ كون التعريف جامعًا يقتضي انحصار معلوماته في تلك الأحكام؛ إذ ما ذكره الشارح ـ رحمه الله ـ إشارة إلى تعريف العلمين أفاده بعضهم.

(قوله: وإلا لم يطابق) أي: مطابقة جزيلة خالية عن الركاكة كما يفصح عن هذا كلامه آخرًا.

وقوله: «ولا يخفى ركاكته» غير مسلم؛ إذ وجه التسمية لا يلزم وجوده في جميع أفراد المسمى، ولا في جميع أجزائه. كذا أفيد.

(قوله: من قبيل تعلق العلم بالمعلوم) أي: وكان معلومه تلك الأحكام فقط، وكان الأولى أن يذكر هذا أيضًا.

(قوله: فالتعبير عنه بما يتعلق... إلخ) أي: فالتعبير عن علم الكلام بالعلم المتعلق بالوجوب، ونحوه كما يلزم ذلك حين إرادة المعنى الأخير من الأحكام، ثم العلاوة المذكورة على تقدير تسليم أن يكون معنى الكلام ما ذكره القائل المذكور، فلا يلزم الانحصار حينئذٍ بل يلزم هذه السخافة، وإلا فالاعتراض بالسخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذي هو باطل في غاية السخافة.

(قوله: تعريفًا للحكم الشرعي) يعني: إن لفظ الشرعية الواقعة صفة للأحكام جزء المعرف بالفتح، وليس التعريف المذكور تعريفًا للموصوف المطلق عن التقييد بالشرعي، فلا يكون الإضافة إلى الله مأخوذًا في الموصوف، فيلزم استدراك صفته.

(قوله: وهو الأظهر) إنما كان كذلك؛ لأن المتبادر أن يكون هناك مغايرة

تامة بين الشيء، وما تعلق به لا بمجرد الكلية والجزئية والمسبب والسبب وإن كانا كذلك، لكن حصول ملكة كل علم سببه ممارسة إدراكات النسب التي في مسائل ذلك العلم، فتكون النسب سببًا بعيدًا، فلهذا كان خلاف الأظهر.

إن قلت: لكن لفظ المتعلق في قول الشارح رحمه الله تعالى: والعلم المتعلق بالأولى والعلم المتعلق بالثانية لا يلائم المعنى الأول؛ إذ الأنسب بناء عليه إسقاط لفظ المتعلق والاكتفاء بقوله: والعلم بالأولى والعلم بالثانية.

قلت: في الإتيان به فائدة الإيذان بالاحتمالات الثلاثة للفظ العلم من غير تكلف، ولو قال: «ما ذكر» لتبادر منه خصوص المعنى الأول.

(قوله: وعلى الثاني) إن قلت: ما بال الخيالي فيما نقل عنه كما سيأتي منع أن يراد من العلم على الاحتمال الثاني للحكم معنى التصديق، وعلله بأن جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه؛ أعني: التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الإمام متعلقًا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض، مع أن غايته أنه من تعلق الكل بجزئه.

قلت: ليس مناط التكلف أنه من باب تعلق الكل بالجزء؛ بل لأن المتبادر من الأحكام الأولى والثانية هو جملة الأحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل والمتعلقة بالاعتقاد، فحملهما على الكل الإفرادي، وإرادة كل حكم بخصوصه لا يكاد الذهن ينساق إليه، وكذا حمل التصديق على خصوص مذهب الإمام مع بعده خروج عن الجادة، وبه يندفع شكوك بعض الناظرين.

(قوله: فإن المراد بالحكم هناك... إلخ) وكذلك هنا بناء على حديث إعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه للقرينة لم يقل: «يدل عليه» بل قال: «يؤيده» لعدم ظهور قرينة العدول.

(قوله: فحينئذٍ يكون التعلق تعلق المعلوم... إلخ) إن قلت: معلوم الحكم بالمعنى الثاني هو النسبة فقط، لا المسألة التي هي عبارة عن مجموع المحمول والموضوع والنسبة.

قلت: ما أشار إليه هنا هو التحقيق.

قال العلامة ميرزا هد: الذي لا يتعدى عنه الحق، ويحكم به العقل الغير

المشوب بالوهم أن التصديق يتعلق أولاً، وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما، وثانيًا وبالعرض بالنسبة؛ وذاك لأن النسبة معنى حرفي لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة أن التصديق ليس كإدراك المرآة عند إدراك المرئي، هذا هو التحقيق الذي أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين، وإليه ذهب الطبع السليم.

ألا ترى أن عند تصديقك بقضية «زيد قائم» مثلاً يحصل لك أولاً الإذعان بأن زيدًا قائم في الواقع، لا الإذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانيًا، كيف والنسبة من الأمور الانتزاعية، وكثيرًا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان. انتهى.

(قوله: كما يقال: فلان يعلم النحو) قال الشارح في «شرح التلخيص»: إذا قلت: «فلان يعلم النحو» لا تريد أن جميع مسائله حاضرة في ذهنه، بل تريد أن له حالة بسيطة إجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها، فالمراد بعلمه بالنحو حصول ملكته له.

(قوله: بمعنى ما هي متألفة... إلخ) إشارة إلى أن المراد من المتعلق ـ بالكسر ـ هو الكل المجموعي، ومن المتعلق ـ بالفتح ـ هو الإفرادي، فلا يلزم اتحادهما، وإنما يلزم إذا أريد منهما المجموعي أو الإفرادي.

فإن قلت: فإذا عكس الأمر لا يلزم، فلم اختبر من الأول المجموعي؟

قلت: دفعًا لتسمية كل واحد من المسائل العلم، وهو خلاف المشهور. أفاده بعضهم.

(قوله: بألا يخالف القطعيات بالنسبة... إلخ) أي: لا بألا يخالف القطعيات والظنيات بالنسبة إلى فهمه؛ إذ لا عبرة بالظنيات في الاعتقاديات، ولا بألا يخالف القطعيات بالنسبة إلى فهم أحد، وإلا لم يدخل كلام أحد من فرق المتكلمين، وقد تقدم لنا كلام نفيس يتعلق بهذا الموضوع في الخطبة، فارجع إليه.

(قوله: بمعنى أنه لا يدرك لولا... إلخ) لا بمعنى أنه لا يعتد به لولا خطاب الشارع؛ إذ التوقف بهذا المعنى متحقق كما سيأتي.

وقوله: «عن المقسم» هو الأحكام الشرعية في قوله: «اعلم أن الأحكام الشرعية» وقوله: «أيضًا» أي: كما أخذت من العقل.

وقيل: أي: كغير الأكثر الذي يتوقف ثبوته على الشرع كالحشر والنشر والصراط.

(قوله: في كلا الموضعين) أي: موضع التعلق بكيفية العمل، والتعلق بنفس الاعتقاد.

وقوله: «لكونها أحد طرفيه» أي: لكون الكيفية أحد طرفي الحكم بمعنى: التسمية، وبذلك يثبت أن التعلق للحكم بكلا معنييه من تعلق العارض بالمعروض، أما عروض النسبة للكيفية فظاهر، وأما عروض الإدراك لها؛ فلأن عارض العارض للشيء عارض لذلك الشيء بالواسطة. أفاده بعضهم.

(قوله: الفاضل المحشي) هو كمال الدين.

(قوله: كما حققه السيد... إلخ) خلاصة ما ذكره السيد ثمة: إن العلة الغائية علة، ومتقدمة ذهنًا ومعلول ومتأخر خارجًا، فاللازم من غائية الشيء لنفسه كون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي، فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه لما بين الوجودين من المغايرة الظاهرة.

ويرد عليه أن العلوم من الصور الذهنية، ولا وجود لها خارجًا، فكيف يتم الجواب المار فيها المصرح بالوجود الخارجي لما هو غاية لنفسه؟

والجواب: إن العلم له في الذهن وجودان ذهني، وهو تصوره قبل تعلمه، وأصيلي وهو حصوله في الذهن بعد تعلمه بنفسه، كما أن الجبان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لا نفسها، ومحصله الفرق بين حصول الشيء بنفسه في الذهن وبصورته فيه، والأول يوجب الاتصاف، فيقال: رجل شجاع مثلاً دون الثاني، فالعلم باعتبار الوجود الثاني علة لنفسه باعتبار الوجود الأول، والثاني بالنسبة إلى الأول كالوجود الذهني بالنسبة إلى الخارجي. أفاده مولانا خالد.

قال الخيالي: «وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل... إلخ» جواب سؤال، وهو يقرر بوجهين:

أحدهما: إنه لما عمم التعلق صح اعتباره بالنسبة إلى نفس العمل أيضًا، وحينئذٍ كان الأولى أن يعتبر بالنسبة إليه، فيقال: منها ما يتعلق بالعمل بلا لفظ الكيفية؛ لأنه أخصر وأوفق بقرينة الآتي.

وثانيهما: إن الحكم سواء كان نسبة أو إدراكها أحد طرفيه العمل وطرفه الآخر الكيفية، وهي تعتبر لأجل العمل، فلو لم يكن العمل أولى بالاعتبار، فلا أقل من التساوي بينهما مع أن الكلام يكون على وتيرة واحدة وأخصر كما قدمته، والوجه الأول نشأ من قوله: إن أريد مطلق التعلق فالأمر ظاهر، والوجه الثاني من أن النسبة إضافة بين العمل وكيفيته في نفس الأمر، وعبارة الخيالي فيما نقل عنه صريحة في الوجه الأول، وعبارته في الأصل تحتمل الوجهين.

وحاصل الجواب: إن الحكم في الفقه لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث الكيفية بخلافه في الكلام يتعلق فيه بنفس الاعتقاد، فلا بد من ذكر الكيفية في الأول دون الثاني، فلا جواز فضلاً عن الأولوية، والله تبارك وتعالى أعلم، وترك الكيفية في «شرح المقاصد».

وقول الخيالي: «عبارة هذا الكتاب أولى» مبنيان على عدم رعاية البلاغة، وتمييز العلمين، وجواز التعلق بالعمل مسلم لكنه مخل بالمعنى المراد، واعتبار الحيثية في إحدى القرينتين بلا قرينة لا يرتضيه الطبع السليم. أفاده مولانا خالد.

(قوله: لكونه معروضها... إلخ) أي: لكون العمل معروض الأحكام كما أن الكيفية معروضة لها، لكن معروضية العمل والكيفية للحكم؛ بمعنى: النسبة بلا واسطة لكونهما طرفي تلك النسبة في نحو قولنا: «الصلاة واجبة» ومعروضيتهما للحكم بمعنى الإدراك بواسطته بمعنى النسبة.

(قوله: لا تصحيحه) أي: من حيث العلم.

وقوله: «أو الإتيان به» أي: من حيث المباشرة، ويحتمل أن كلمة «أو» للتنويع في العبارة أو أنها الواو، ويكون العطف للتفسير كما يرشد إلى هذا قوله: بتصحيح الاعتقاد والإتيان به على الوجه المشروع.

(قوله: وإلا لم يصح قوله: وتعلق... إلخ) ولم يصح أيضًا بيان التعلق

بما سبق من كون الكيفية معروضًا لها، بل يكون التعلق في الأحكام الأولى والثانية تعلق ذي الغاية بالغاية؛ إذ المقصود من الأحكام المتعلقة بكيفية العمل تصحيح العمل، والإتيان به على الوجه المشروع، ومن الأحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد، والإتيان به على الوجه المشروع، وقد لاح من هذا أن النكتة المذكورة لإدراج لفظ الكيفية في الأحكام الأولى إنما تتمشى إذا فسر التعلق بتعلق العارض بالمعروض، لا بتعلق ذي الغاية بها. أفاده بعضهم.

(قوله: لا من حيث ذاته) عطف على قوله: «من حيث إنه... إلخ» وهو احتراز عن الأحكام المتعلقة بالاعتقاد لكن تعلق ذي الغاية بالغاية، والتعلق في الأحكام المتعلقة بكيفية تعلق العارض بالمعروف، فلو اعتبر التعلقان تعلق ذي الغاية بها يكون تعلق الأحكام الأولى بالعمل من حيث ذاته، كتعلق الأحكام الثانية بالاعتقاد، ويمكن أن يكون التدبر إشارة إلى هذا. كذا أفيد.

(قوله: ولا من جهة أخرى) غير جهة كون الكيفية من عوارضه ككون العمل متعلقٌ بالشخص، وككونه مخلوق الله تعالى، أو مخلوق العبد مما لا يرجع إلى إفادة كون العمل واجبًا أو حرامًا أو نحو ذلك، ويحتمل أن يكون الأمر بالتدبر إشارة إلى صحة أن تكون الحيثية قيد الموضوع، والمحذور مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية، والمحمول هو الكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلاً.

(قوله: أي: ما يتعلق به الاعتقاد) تفسير المعتقدات، وليس تفسيرًا لما يتعلق به الاعتقاد، ثم لأنه لا يذهب عليك أن تعلق الاعتقاد بالنسبة وتعلقه بالطرفين ليسا على نحو واحد؛ إذ الأول تعلق العلم بالمعلوم، والثاني تعلق الموقوف بالموقوف عليه؛ إذ الطرفان يتعلق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذي هو العلم التصديقي إلا على القول بمذهب الإمام، فقد اجتمع هنا أمران مخالفان للظاهر:

أحدهما: تعميم المعتقد من الذي بالذات، ومن الذي بالواسطة، والمتبادر الأول فقط.

والثاني: عدم كون التعلقين على نحو واحد.

(قوله: فلا بد من ذكرهما) أي: يجب على الشارح أن يذكرهما بأن

يقول: «منها ما يتعلق بالعمل وكيفيته» لكن لم يذكرهما كذلك، بل اعتبر التعلق بالكيفية المضافة للعمل للإشارة إلى النكتة، وفي كلام بعضهم وجه الإشارة أن طرفي الإسناد، وكذا القضية الموضوع والمحمول، وهما ها هنا العمل والكيفية، والعمل لكونه ذاتًا وموصوفًا أولى للموضوعية، والكيفية لكونها عرضًا وصفة أولى للمحمولية.

(قوله: أقول: المراد بالعمل عمل الجوارح... إلخ) قال مولانا خالد: تكرر من المولى المحشي تبعًا لقضية كلام المولى الخيالي هذه الدعوى، وقد وقع التصريح غير مرة في «شرح جمع الجوامع» وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف الفقه بأنه: العمل بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، وبالفعل الواقع في تعريف الحكم المار للأصوليين أعم من القلبي وغيره.

قال الشارح المحلي عقيب لفظ العملية المارة ما نصَّه: أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره، كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة وأن الوتر مندوب. انتهى.

قال المولى ابن أبي شريف في «حاشيته» عليه ما معناه: أشار به إلى جواب ما قيل: إن أريد بالعمل في قوله: «العملية» عمل الجوارح فقط خرج عنه العلم بإيجاب النية، وتحريم الرياء والحسد ونحو ذلك، مع أنها من الفقه أو ما يعم القلبي دخل فيه الاعتقادات التي هي أصول الدين.

وحاصل الجواب: اختيار العموم، فدخل إيجاب النية ونحوه مما تقدم، وبالتعلق بالكيفية دون حصول النفس في القلب خرج الاعتقادات؛ إذ التعلق بنفسها على أن فرقًا واضحًا بين فعل القلب والعلم القائم به؛ إذ الأول من قبيل الإرادة، والفرق بين العلم والإرادة من المسلمات في علم الكلام والوجدانيات للخواص والعوام. انتهى.

معنى كلامه: وبه يهد ما شيد المحشي بنيانه من القواعد، ويظهر أن ما ذهب إليه الفاضل المحشي لا محيد عنه، والله تعالى أعلم. انتهى.

(قوله: ينبغي أن يكون موضوع الفرائض... إلخ) وما يذكر فيه من بيان

حكم تجهيز الميت وتكفينه وتنفيذ الوصايا وإيفاء الدين، وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة التركة فهو استطرادي.

(قوله: كمسألة المجنون والصبي) كما يقال: يجب الزكاة في مال المجنون والصبي، وكما يقال: يجب على الصبي والمجنون ضمان ما أتلفه، فتقدير الأول: الولي يجب عليه إخراج زكاة مالهما، وتقدير الثاني: الولي يجب عليه ضمان ما أتلفاه من مالهما. كذا في «شرح جمع الجوامع».

(قوله: بإعادة الجار) أي: فيكون مزيدًا للتوكيد، ولا عمل له بل للأول، فيظهر ما قاله الخيالي.

(قوله: فإن المعطوف والمعطوف عليه... إلخ) أي: والمجموع منصوب على المفعولية للفظ المتعلق.

(قوله: أورد فيه بطريق المبدئية... إلخ) ومثله حجية القياس والكتاب والسنة، لكن تعرض الأصوليون لحجية الإجماع والقياس دون أخويهما؛ لأنهما كثر فيهما الشغب من الحمقى من الخوارج والروافض خذلهم الله تعالى، وأما حجية الكتاب والسنة فمتفق عليها عند الأمة ممن يدعي التدين كافة، فلا حاجة إلى الذكر.

(قوله: ولا يخفى أن الإجماع من موضوعات أصول الفقه... إلخ) فيه أن الإجماع لا يكون من موضوع الأصول باعتبار ذاته، بل من حيث كونه دليلاً سمعيًّا، ولا معنى لكونه كذلك إلا كونه حجة، فتكون الحجية قيدًا في موضوعيته فليست من الأعراض الذاتية له.

قال ابن الهمام: إن أفاد الدال على الموضوع عنوانًا خارجًا فإنما يبحث في ذلك العلم عما صدق عليه إذا وجد متصفًا به؛ إذ الموضوع هو المقيد فما لم يوجد المقيد لم يوجد، فإذا وجد مع قيده بحث حينئذٍ عن أحوال له أخرى غير القيد، وهذا لأن البحث يستدعي جهالة ثبوته له، فإذا بحث عن عنوانه والفرض أنه معرفه لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعيته، فظهر أن عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحالة قيدًا خارجًا غير متوقف على اعتبارها جزأ من الموضوع.

فإذا قلنا: «موضوع الإلهي الموجود» فالبحث عن أحوال غير الوجود، وحينئذٍ إذا قلنا: «موضوع الأصول الدليل السمعي» فينبغي ألا يبحث عن حجية شيء منها؛ لأن كونه حجة هو كونه دليلاً، وهو وصف الموضوع العنواني، بل إنما يبحث فيما تحقق باسم الحجة عن أحوال أخر من كونه مفيدًا لكذا من الأحكام مقدمًا على كذا عند التعارض أو مؤخرًا. انتهى.

(قوله: كالموجود مطلقًا) القائل به طائفة منهم حجة الإسلام.

وقوله: «وذوات المخلوقات» أي: من حيث استنادها إليه تعالى، وقد ذهب إلى هذا صاحب «الصحائف» شمس الدين السمرقندي، وهو أخص مما قبله، وتقدم في الخطبة بعض ما يتعلق بهذا المبحث.

(قوله: أي: الصفات السلبية) وجه التعبير عن الصفات السلبية بالأحوال أن المحال عندهم يقال لما ليس بموجود ولا بمعدوم؛ أي: يكون واسطة بينهما، فكما أن السلب معتبر في مفهوم الحال فكذا في مفهوم الصفات السلبية.

(قوله: لأن مرجعها... إلخ) وذلك لأن البحث عن الإمامة في مبحثها من حيث إن نصب الإمام واجب على المسلمين، لا من حيث إنه فعل صدر عن الله تعالى أو عن المسلمين.

(قوله: والحال أنها... إلخ) أي: فاندفع توهم عدم نفع هذه العلاوة على كل تقدير لما هو بصدده؛ لكون المقصود أن يكون للكلام مبحث غير الذات والصفات حتى يكون المذكور بعضًا منه، ووجود بحث آخر من علم آخر كالإمامة من الفقه لا يجدي شيئًا أصلاً؛ إذ هي من الفقه أصالة واستحقاقًا ومن الكلام جعلاً واعتبارًا كما سيصرح به. أفاده مولانا خالد.

(قوله: لأنه ليس علاوة) علة الاندفاع، وقوله: «في نقض» ظرف للخرافات ظرف الخاص للعام، وفي نسخة: «في بعض» بالعين المهملة، وهي ظاهرة.

وقوله: «إذ هي» أي: فروض الكفايات علة لكون القيام بالإمامة ونصب الإمام من فروض الكفايات لكن بضم مقدمة معلومة إليها، وهي

قولنا والقيام والنصب المذكور أن كذلك وعبارة شرح المقاصد وهي بالواو.

(قوله: مع القطع بأنه... إلخ) أي: لعدم عمومها في المكلفين؛ لكونها محولة إلى أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، ولندرة عمله بالنسبة إلى غالب الأعمال البدنية؛ إذ قد لا يحتاج إليها قرونًا لاستقرارها في أهل بيت، وانتقالها عن أكابر إلى أكابر من غير حاجة إلى إجماع أهل الحل والعقد، بل قد لا يحتاج إلى الاستخلاف أيضًا، ففي كلامه إشارة إلى دفع ما يقال: غاية هذا كله جواز إدراجهم بحث الإمامة في الكلام لا إخراجهم له عن الفقه الذي الأصل دخوله فيه، فإنه إن لم يختص به فلا أقل من ذكره في الفقهين، نظير ما مرَّ في كون الإجماع حجة. أفاده الشيخ خالد.

(قوله: ألحق... إلخ) جواب «لما» وقوله: «منافاة» اسم «إن»، وقوله: «إذ هي» في الأصل علة الاندفاع.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: للحكم معانٍ ثلاثة)** المعنى الأول عرفي، والثاني مصطلح المنطقيين، والثالث مصطلح أهل الأصول، كذا أفاده الشارح في «التلويح» لكن الأولين معنى مطلق الحكم، والثالث معنى الحكم الشرعي.

ثم اعلم أن النسبة الحكمية عند القدماء هي: النسبة التامة الخبرية الإيجابية في الموجبة والسلبية في السالبة، وأما عند المتأخرين فهي: النسبة التقييدية الثبوتية التي يرد عليها الإيجاب والسلب.

وقول المحشي الفاضل: **(إيجابًا أو سلبًا)** يشعر بأن المراد بالنسبة: النسبة التامة الخبرية، لكن كون الحكم بمعنى: إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها مبني على أن النسبة هي النسبة التقييدية التي هي مورد الإيجاب والسلب؛ لأن الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ليس هو إدراك وقوعها فقط إيجابًا أو سلبًا، بل هو إدراكها نفسها على وجه الإذعان[1] إيجابًا

---

(١) الإذعان: هو أن يعتقد أن المعنى الذي حصل في الذهن مطابق لما عليه الأمر في نفس الوجود، وهذا المعني أعم من أن يكون مطابقًا أو لا؛ لأن الاعتقاد بالمطابقة لا يوجب أن يكون الشيء المعتقد مطابقًا.

أو سلبًا، وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع، وقد يطلق المحكوم به ولم يتعرض لهما لقلتهما.

(قوله: وخطاب الله تعالى... إلخ) الخطاب في اللغة: توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثم نقل عنه إلى ما يقع به التخاطب؛ أي: الكلام الموجه إلى الغير للإفهام، وهو ها هنا الكلام النفسي الآزلي.

ومعنى تعلقه بأفعالهم: تعلقه بفعلٍ ما من أفعالهم، وإلا لم يوجد حكم أصلاً؛ إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال، فدخل في الحد خواص النبي ﷺ كإباحة ما فوق الأربعة من النساء، وخرج خطاب الله تعالى المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته.

(وقوله: بالاقتضاء أو التخيير) ليخرج عنه القصص المبينة لأفعال المكلفين وأحوالهم، والأخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] لأنها ليست أحكامًا، فإن تعلق الخطاب بالأفعال في القصص والإخبار عن الأعمال ليس تعلق الاقتضاء أو التخيير؛ إذ معنى التخيير: إباحة الفعل والترك للمكلف، ومعنى الاقتضاء: طلب الفعل منه مع المنع عن الترك، وهو الإيجاب أو بدونه وهو الندب، أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم، أو بدونه وهو الكراهة.

(قوله: كالوجوب والإباحة، ونحوهما) من الندب والحرمة والكراهة، فأقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الإيجاب والتحريم، لا مثل الوجوب والحرمة، وهو ظاهر.

فالتمثيل بهما إما مبني على أن المراد بالخطاب ما خوطب به، بقرينة أن الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة، وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب أو ما به التخاطب.

وإما بناءً على مسامحة الفقهاء في إطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة، والحكم هو الإيجاب والتحريم ونحوهما.

وإما مبني[(١)] على ما ذكره بعض المحققين من أن مثل الإيجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، قائلاً إن الإيجاب هو نفس قوله: «افعل» وليس للفعل[(٢)] منه صفة، فإن القول ليس لمتعلقه منه[(٣)] صفة لمتعلقه بالمعدوم، وهو ـ أي: ذلك القول ـ إذا نسب إلى الحكم يسمى: إيجابًا، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى: وجوبًا، فهم يجعلون أقسام الحكم: الوجوب والحرمة مرة، والإيجاب والتحريم مرة أخرى، وهذا القول كقول الشيخ أبي علي بن سينا في «الشفاء»: التعليم والتعلم بالذات واحد[(٤)]، وبالاعتبار اثنان، فتأمل فيه[(٥)] كذا في التلويح».

(قوله: وإن عم الفعل الاعتقاد) بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب؛ يعني: إن الظاهر أن الأفعال تقابل الاعتقادات، فلو كان المراد ها

---

(١) حاصله: إن الحكم الذي هو خطاب الله تعالى أمر له تعلق بالجانبين؛ لأن الخطاب توجيه الكلام نحو الغير، فإذا اعتبر فيه جانبه الذي هو الفاعل يقال له: إيجاب، وإن اعتبر فيه جانب المفعول، وهو فعل المكلف يقال له: «وجوب» فالحكم شيء واحد لغرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى، فالإيجاب والوجوب متحدان بالذات في الموصوف الذي يقومان به، وهو معنى قوله: «متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار».

(٢) أي: الفعل المكلف به مثل صومه وصلاته مثلاً.

(٣) أي: من هذا القول؛ أي: من أفعل صفة؛ أي: وجوبه وحرمته.

(٤) قيل: التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان فإن شيئًا واحدًا هو انسياق ما إلى تحصيل مجهول بمعلوم يسمى بالقياس إلى الذي يحصل فيه تعلمًا وبالقياس إلى الذي يحصل فيه تعليمًا، فتأمل.

(٥) وجه التأمل: إنه يلزم إما قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين مختلفين، وإما حمل الشيء على الشيء الآخر مع انتفاء مبدأ المحمول عنه، وكلاهما باطلان، ويمكن أن يقال: إن مراد ابن سينا في أن التعليم والتعلم واحد بالذات والماهية، لكنه يتعدد بانضمام خصوصية كما أن الحيوانية، بل الإنسان مثلاً أمر واحد بالذات والماهية، لكنه يتعدد بانضمام الخصوصية، فيحصل بهذا الاعتبار في محال متعددة، فالجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك.

هنا المعنى الأخير، وهو (**خطاب الله تعالى. . . إلخ**) لم يكن علم الكلام متعلقًا بالأحكام الشرعية بحسب الظاهر، ولو تكلفنا وعممنا (**الفعل لاعتقاد يلزم انحصار. . . إلخ**) نقل عنه: لأن معنى التعلق في الأولى: كون معلومات العلم تلك الأحكام كما هو الظاهر السابق إلى الفهم، فكذا الحال في قسيمه وقرينه، فلا يلتفت إلى المناقشة بأن معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الأحكام، على أن بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة، والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة.

(**قوله: واستدراك قيد الشرعية**) إذ بعد إضافة الخطاب إلى الشارع ـ وهو الله تعالى ـ لا حاجة إلى ذلك القيد.

(**قوله: اللهم إلا أن يحمل. . . إلخ**) مستثنى من استدراك قيد الشرعية؛ أي: على تجريد الأحكام عن قيد الإضافة إلى الله تعالى، أو التأكيد في الثاني؛ أي: في قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك.

(**قوله: أو يجعل التعريف للحكم الشرعي**) لا لمطلق الحكم، فحينئذٍ لا حاجة إلى الحمل على التجريد أو التأكيد، وكل واحد منها تكلف وتعسف من غير حاجة؛ إذ لا ضرورة للحمل على هذا المعنى.

(**قوله: فالمراد إما المعنى الأول**) نقل عنه: ويؤيده قوله فيما سيجيء بعد: «وسموا ما يفيد معرفة الأحكام» فإن المراد بالحكم هناك هو الأول قطعًا؛ إذ لا معنى لإفادة معرفة التصديقات.

(**قوله: فحينئذ يجعل العلمان عبارة. . . إلخ**) نقل عنه: وجه الجعل: هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذٍ، ولا يخفى أن جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه؛ أعني: التصديقات المخصوصة، أو جعل التصديق على مذهب الإمام متعلقًا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض.

(**قوله: وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل. . . إلخ**) يعني: إن أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل وإلى كيفية العمل، لكن الثاني أولى؛ إذ فيه إشارة إلى تمكنه، وقد أوقع العبارة في «شرح

المقاصد» بدون لفظة «كيفية»، وعبارة هذا الكتاب أولى[١] منها. كذا نقل عنه.

والأولى أن يقال في وجه اعتبار الكيفية: إن النسبة وإن كانت متعلقة بالمنتسبين معًا لكن تعلقها بالمحكوم به أقوى؛ لأنه مقتضٍ ومستلزم لها دون المحكوم عليه، ولأن تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالأداة، ولهذا يقال له: المنسوب، والمحكوم عليه: المنسوب إليه، وأيضًا إن النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه، وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى، فاعتبار التعليق بها يكون أولى[٢].

(قوله: وإن أريد به تعلق الإسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية) الأول: باعتبار كون الحكم النسبة، والثاني: باعتبار كونه إدراك وقوعها أو لا وقوعها.

(قوله: فالمراد بالاعتقاد: المعتقدات) فيه: إن تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الإسناد بطرفيه ممنوع؛ لأن المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين، والنسبة لا كل من الطرفين، ولا هما بدون النسبة على ما لا يخفى، إلا أن يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو أعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بمتعلقه.

(قوله: مثل وجود الواجب ووحدته) أي: قولنا: «الواجب موجود» وقولنا: «الواجب واحد».

(قوله: فحينئذٍ فيه إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل) إذ المتبادر من تعلق الإسناد بكيفية العمل كون الكيفية محكومًا به مسندًا ومنسوبًا لا محكومًا عليه ومسندًا إليه ومنسوبًا إليه على ما لا يخفى.

(قوله: ثم إنه ينبغي... إلخ) هذا ناظر إلى قوله: «ولأنهم عدوا الفرائض... إلخ» وما سبق إلى ما سبق لفًّا ونشرًا على الترتيب.

(قوله: من قبيل العطف... إلخ)[٣] به أن المعطوف الأول بالثانية، كما

---

(١) وجه الأولوية: إن فيه فائدتين وفي الأول فائدة واحدة، وهي كون موضوع الفقه العلم والعمل يبحث فيه عن أحوال موضوعة، وأحوال العمل كيفيته.

(٢) لما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل في النسبة أولى كان في التصديق أيضًا أولى.

(٣) أقول: لا نسلم أن المعطوف الأول بالثانية، بل الثانية بدون الباء، وإعادة الباء للتوكيد لا للمقابلة، وأيضًا لا نسلم أن المعطوف عليه جملة بالأولى، بل الأولى بدون الباء والباء عامل فيها، تأمل.

أن المعطوف عليه الأول بالأولى، وليس[١] شيء منهما مجرورًا، والمجرور الثانية والأولى، وليس شيء منهما بالمعطوف والمعطوف عليه، ويجوز أن يرفع علم التوحيد على تقدير: «والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات» أو ينصب على تقدير: «وليس العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات» فيكون العطف للجملة على الجملة.

(قوله: مشتركة بين الأصلين) أي: بين أصول الفقه وأصول الدين الذي هو علم الكلام، فإن حجية الإجماع من حيث إنها مناط للاستنباط مسألة الأصول، ومن حيث إنها مناط لإثبات العقائد الدينية مسألة الكلام. كذا نقل عنه.

(قوله: أعم من ذات الله تعالى) بأن يجعل الموضوع ذات الله تعالى، وذوات الممكنات[٢] من حيث إسنادها إلى الله تعالى، أو يجعل[٣] الموجود المطلق أو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا.

(قوله: وأما عند غيره فلأن الصفة المطلقة... إلخ) اعلم أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن الأعراض الذاتية له أو الأعراض الذاتية لصفاته، فعند من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الأعراض الذاتية له، أو عن الأعراض الذاتية لصفاته التي هي أعراضه الذاتية مطلقًا، ولما كانت الصفة المطلقة عندهم ـ أي: المذكورة بدون قيد ـ مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم: «مبحث التوحيد والصفات» أشرف مقاصد الكلام أن مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية أشرفها، فيكون

---

(١) فيلزم أن يرتكب المسامحة كما نقل عنه، أو نقول: إن النسخة التي وقع عليها المحشي الخيالي كانت والثانية بدون حرف الجر، فلا محذور.

(٢) على مذهب طائفة منهم الإمام الغزالي، ويمتاز عن الإلهي باعتبار، وهو أن البحث هنا على قانون الإسلام.

(٣) على مذهب القاضي؛ إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله تعالى أما في الدنيا كإحداث العالم، وأما في الآخرة كحشر الأجساد، وعن أحكامه كبعث الرسول ونصب الإمام والثواب والعقاب.

له مباحث أخرى هي مباحث الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية.

(قوله: ولذا لم يعدوا... إلخ) أي: ولأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا[1] هذه المباحث من مباحث الصفات مع أن الكل راجع إلى صفة ما؛ إذ الأحوال صفات غير وجودية، والأفعال صفات غير ذاتية، والنبوة ونصب الإمام صفتان فعليتان.

ونقل عنه: فإن الشارح ذكر في أواخر هذا الكتاب أن مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والإمامة.

أقول: بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله: «إلا عند بعض الشيعة» منافاة.

(قوله: على أن الإمامة) أي: فلا حاجة إلى رجوعه إلى صفة ما، وفيه أن كون الإمامة من الفقيهات لا دخل له في إثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى، فلا معنى لجعله علاوة ها هنا.

وذكر الشارح في أواخر «شرح المقاصد»: لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة، ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل واحد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية.

* قال المرعشي: **(قوله: وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقييدية... إلخ)** فيه أنها قد تطلق عندهم على وقوع تلك النسبة أو لا وقوعها أيضًا.

قال شارح «الشمسية» في أوائل التصديقات: فإن قلت: المراد بالنسبة الحكمية إما النسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب، وإما وقوع النسبة أو لا وقوعها الذي هو الإيجاب والسلب.

---

(١) لأن مطلق الصفة على نوعين: ذاتية وفعلية، ومباحث الأحوال والمعاد والنبوة والإمامة راجعة إلى صفة فعلية، تدبر.

ثم قال: المراد الثاني... إلى آخر ما قال، فالأولى أن يقول: وأما عند المتأخرين فهي قد تطلق على النسبة التقييدية، وقد تطلق على وقوعها ولا وقوعها.

(قوله: الثبوتية) يعني: إن هذه النسبة هي ثبوت المحمول للموضوع أعم من الوقوع؛ أي: مطابقة ذلك الثبوت لنفس الأمر أو اللا وقوع؛ أي: عدم مطابقة ذلك الثبوت لنفس الأمر ولو لم تكن النسبة التقييدية ثبوتية في الموجبة والسالبة، بل كانت ثبوتية في الموجبة ولا ثبوتية في السالبة كانت السالبة موجبة أيضًا؛ لأن السالبة حينئذٍ تفيد سلب اللا ثبوت، فيلزم إثبات الثبوت إذا كان الموضوع موجودًا؛ لأن سلب السلب إثبات. هكذا يفهم من عماد «الشمسية».

(قوله: يشعر بأن المراد بالنسبة... إلخ) وإنما قال: «يشعر» لأنه يحتمل أن يكون المراد بالنسبة النسبة التقييدية، ويكون قوله: «إيجابًا أو سلبًا» بمعنى: إيجابيًّا أو سلبيًا، ويكون وجه النسبة كونها مورد الإيجاب والسلب، ثم إنه يفهم من سوق كلامه أن كلام الخيالي يشعر بأن المراد من النسبة ما ثبت عند القدماء فقط وليس كذلك، بل يحتمل أن يكون المراد منها ما ثبت عند المتأخرين وهو الوقوع أو اللا وقوع[1] أيضًا، كما أن النسبة التامة عند المتقدمين هي الوقوع أو اللا وقوع أيضًا، إلا أنها عندهم بمعنى: وقوع المحمول أو لا وقوعه، وعند المتأخرين بمعنى: وقوع النسبة التقييدية التي أثبتوها أو لا وقوعها، وإنما قلنا: يحتمل ذلك؛ لأن الإيجاب والسلب في كلامه بمعنى الوقوع أو اللا وقوع على ما نبهناك فيما سبق.

(قوله: مبني على أن النسبة هي النسبة... إلخ) يعني: إن بين مقتضى كلامه تنافيًا، والمراد من النسبة في قوله: «مبني على أن النسبة» هي النسبة في التعريف الثاني، لكن يلزم منه أن تكون النسبة في التعريف الأول بهذا المعنى أيضًا؛ لأن النكرة إذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الأول.

والحاصل: إن النسبة في الموضعين بمعنى واحد بمقتضى حديث إعادة

---

(١) فالوقوع واللاوقوع صفة المحمول عند المتقدمين وصفة النسبة عند المتأخرين.

الشيء معرفة، فإذا نظر إلى قول المحشي في التعريف الأول إيجابًا أو سلبًا يقتضي كون النسبة في الموضعين بمعنى النسبة التامة الخبرية، وإذا نظر إلى قوله في التعريف الثاني يقتضي كونها في الموضعين بمعنى النسبة التقييدية، وفيه بحث؛ لأن حديث إعادة الشيء معرفة أصل يعدل عنه كثيرًا للقرائن، فلا يلزم التنافي.

(قوله: ليس هو إدراك وقوعها فقط) يعني: بلا قيد الإذعان؛ لأن إدراك الوقوع بلا إذعان لا يكون حكمًا، بل تصورًا، فلا وجه لما قاله بعض الأفاضل[1] لعل فقط من هفوات قلم الناسخ. انتهى.

ويؤيد ما ذكرنا أنه قيد ما بعد الإضراب بقوله: «على وجه الإذعان» لكن يوهم حينئذٍ كلام المحشي أن الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التقييدية هو إدراك وقوعها فقط مع الإذعان لا بد منه حينئذٍ أيضًا، ففي كلامه إيهام خلاف المراد، ثم الظاهر أن يذكر اللا وقوع أيضًا ويترك قوله: إيجابًا أو سلبًا، تأمل.

(قوله: بل هو إدراكها نفسها إلى قوله: إيجابًا أو سلبًا) الإيجاب والسلب إما بيان للإدراك فهما بمعنى الإيقاع والانتزاع، وإما بيان للضمير الذي أضيف إليه الإدراك فهما بمعنى الوقوع واللا وقوع.

(قوله: ولم يتعرض لهما... إلخ) قال بعض الأفاضل: عدم التعرض غير مسلم كما يشعر به قوله: «يشعر بأن المراد... إلخ» إلا أن يقال: المختار عنده هو ما ذكره في الاستدراك بقوله: «لكن كون الحكم بمعنى إدراك وقوعه... إلخ» وفيه أن كثرة إطلاق الحكم على النسبة التقييدية وقلة إطلاقه على الوقوع محل بحث، بل موارد استعمالات الحكم شاهدة على أن الأمر بالعكس، ولك أن تقول أن الظاهر من زيادة لفظ النفس أن هذا الإطلاق على الوقوع فقط دون الأعم من الوقوع واللا وقوع، وأما فيما سبق فهو إطلاق على الأعم من الوقوع واللا وقوع، وكل منهما على ما سبق فرد من معنى الحكم، واستعمال للحكم في كل منهما؛ لكونه فردًا من معناه، هذا هو

---

(١) القائل هو الفاضل عبد الرحمن الآمدي.

الظاهر من عبارته، والله أعلم بحقيقة الحال، وعليه أتكل في الحال والمآل.

(قوله: ومعنى تعلقه بأفعالهم تعلقه بفعل ما من أفعالهم) يعني: على طريق ذكر الكل وإرادة الجزء مجازًا.

فإن قلت: قد يتعلق الخطاب بما فوق الواحد من الأفعال، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠] فإن التقوى يتضمن فعل الواجبات وترك المناهي جميعًا فيلزم أن يخرج.

قلت: ليس المراد الحصر، بل المراد: تعلقه بفعل ما سواء كان وحده أو مع الآخر.

(قوله: إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال) يعني: بالاقتضاء أو التخيير وإلا فهو موجود كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] وكلامه مشعر بأن الجمع - وهو الأفعال هنا - لو أبقي على حقيقته لكان متناولاً لجميع الأفراد، وهذا مبني على ما ثبت عند الأصوليين من أن المعرف باللام إذا لم يكن للعهد الخارجي وكذا المعرف بالإضافة يكون عامًا، وقد عرَّفوا العام بأنه: لفظ وضع وضعًا واحدًا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له.

(قوله: لأنها ليست أحكامًا) لوجوب إخراجها عن الحد؛ إذ يفهم من قوله: «ليخرج عنه... إلخ» أن إخراجها واجب، وحاصل هذه العلة: إنها خارجة عن المحدود، فوجب إخراجها من الحد.

وقوله: «فإن تعلق الخطاب... إلخ» علة لخروجها بذلك القيد لا لقوله: «لأنها ليست أحكامًا» إذ لا وجه له حينئذٍ، ويرشدك إلى ما قلنا ما ذكره التفتازاني في «التلويح»، حينئذٍ عرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بدون تقييده بقولهم: «بالاقتضاء أو التخيير».

ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع؛ لأنه يدخل فيه القصص المبينة لأحوال المكلفين وأفعالهم، والأخبار المتعلقة بأعمالهم، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] مع أنها ليست أحكامًا، فزيد على التعريف قيد يخصصه، ويخرج ما دخل فيه من غير إفراد المحدود، وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير؛ إذ معنى التخيير: إباحة الفعل... إلخ.

(**قوله: فأقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الإيجاب والتحريم**) أراد بالإيجاب والتحريم: مبدأهما؛ لأن الحكم بهذا المعنى عبارة عن الكلام النفسي الذي هو صفته تعالى في الأزل، وله تعلقات حادثة بالأفعال مثل الإيجاب والتحريم، وذكر التعلق وإرادة المبدأ شائع في مباحث الصفات كما ستسمع في الخيالي في البحث التكويني عند قول الشارح، ويفسر ـ أي: التكوين ـ بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود حيث يقول: هنالك لم يرد به المعنى الإضافي، بل الصفة التي هي مبدأ الإضافة كما في سائر العبارات، فإنها دالة على الإضافة والمراد مبدؤها. انتهى.

فاندفع ما قيل: الإيجاب والتحريم هما من أقسام الاقتضاء، وهو كيفية تعلق الخطاب ـ أي: الحكم ـ بأفعال المكلفين، فلا يكونان من أقسام الحكم بهذا المعنى. انتهى.

ولك أن تجعل قوله: «كالوجوب والإباحة» مثالاً للاقتضاء والتخيير.

(**قوله: لا مثل الوجوب... إلخ**) **حاصله**: إن الحكم بهذا المعنى لا يطلق على مثله؛ لأنه من صفات الله تعالى، ومثله من صفات فعل المكلفين، وكل ما كان كذلك فهو لا يصدق على مثله، فالصغرى مشتملة على مقدمتين، والجواب الأول منع لأولهما، والثالث لثانيهما، والجواب الثاني منع للكبرى، فلو أخره عن الثالث لكان أنسب.

(**قوله: وأما بناء على مسامحة... إلخ**) ليس المراد أن المسامحة أمر محقق، يحتمل أن يبتني التمثيل عليها حتى يرد ما قاله بعض الأفاضل من أن هذا ينافي جعله قرينة في الشق الأول. انتهى.

بل المراد: إنه يجوز أن يكون إطلاق الفقهاء الحكم على مثل الوجوب من قبيل المسامحة، فيحتمل أن يبتني التمثيل على هذه المسامحة، ولما كانت المسامحة خلاف الظاهر جعل إطلاق الفقهاء قرينة في الشق الأول؛ إذ الظن كافٍ في القرينة.

(**قوله: متحدان بالذات... إلخ**) **حاصله**: إنهما متحدان موصوفًا وذاتًا ومتغيران.

فالأول: هو الله تعالى.

والثاني: هو نفس قوله: «أفعل».

والثالث: فعل المكلف.

وأما الفرق: فهو أن ذلك القول إذا اعتبر صدوره منه تعالى يسمى: إيجابًا، وإذا اعتبر تعلقه بفعل المكلف يسمى: وجوبًا.

(قوله: وليس للفعل منه صفة... إلخ) إنما قال ذلك لدفع ما كاد أن يقال: إن الإيجاب تأثير، فيحصل منه في مفعوله الذي هو فعل المكلف أثر هو الوجوب، فالوجوب صفة للفعل كالكسر، فإنه يحصل منه في مفعوله الذي هو الزجاج أثر يسمى بالانكسار، وهو صفة للزجاج، فدفعه بقوله: «وليس للفعل الذي هو مفعول الإيجاب منه» أي: من الإيجاب الذي هو تأثير صفة؛ أي: أثر صفة لذلك الفعل[١] الذي هو المتأثر.

وقوله: «فإن القول... إلخ» يعني: فإن الإيجاب قول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم، وهو فعل المكلفين، والمعدوم لا يؤثر ولا يتأثر، فالوجوب ليس صفة للفعل، وفيه نظر؛ لأنه إن أراد أنه ليس منه صفة حقيقية كما قيد به التلويح فمسلم، لكن لِمَ لا يجوز أن يحصل منه أثر وصفة اعتبارية للفعل كصيرورة الفعل موجبًا بفتح الجيم، ويكون الوجوب هو الصفة، وإن أراد أنه ليس منه صفة أصلاً فممنوع والسند ظاهر.

(قوله: فتأمل فيه) لعل وجهه إشارة[٢] إلى أنه إن قام بكل من المعلم والمتعلم يلزم قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين وإن لم يقم بشيء منهما وكان قائمًا بالمجموع من حيث هو، أو قام بأحدهما دون الآخر يلزم حمل المعلم والمتعلم على موضوعهما مع انتفاء مبدأ المحمول عنه في كليهما أو في أحدهما، ومثل هذا يرد على المثل به أيضًا، وتمام البحث في حواشي «الآداب»

---

(١) أي: الفعل المكلف وهو الإيجاب.

(٢) أي: الشيء الواحد الذي كان التعليم والتعلم عبارة عنه وهو السياق إلى تحصيل مجهول بمعلوم.

للمسعودي، وسنح لي أن مراد أبي علي: إنهما متحدان بالنوع لا أنهما متحدان بالشخص، فتختار أنه قائم بكل منهما؛ أي: هو نوع واحد له شخصان كل واحد قائم بواحد من الطرفين، وحينئذٍ لا يصح التمثيل به في صددنا.

(قال الخيالي: وإن عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الانحصار... إلخ) إن قلت: هذا يشعر بأن لزوم الانحصار على تقدير عدم العموم أولى، وليس الأمر كذلك؛ لأنه على تقدير عدم العموم لا يكون علم الكلام متعلقًا بالأحكام الشرعية، فلا يتصور الانحصار.

قلت: يقدر الكلام هكذا، لكن يلزم الفساد، ولزوم الفساد المطلق على تقدير عدم العموم أولى، فحذف الفساد وأقيم بعض خصوصياته مقامه.

(قوله: بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب) فيه أنه عين تعميم الفعل الاعتقاد، فكيف يكون مبنيًا عليه إلا أن يقال المبني العموم والمبني عليه التعميم؟ أو يقال: المبني العموم في هذا التعريف، والمبني عليه تعميم بعض أهل اللغة الفعل في استعمالاتهم، وهذان الوجهان مما قاله بعض الطلبة.

(قوله: لم يكن علم الكلام متعلقًا بالأحكام الشرعية) لأنه إنما يتعلق من الأحكام الشرعية بما يتعلق بالاعتقاد، فينتفي تعلق الأحكام الشرعية بالاعتقاد أولاً، ويتفرع عليه انتفاء تعلق علم الكلام بتلك الأحكام، والظاهر في الاعتراض أن يقول: لم يكن علم الكلام متعلقًا بما يتعلق بالاعتقادات من الأحكام الشرعية؛ لأن المصرح به في كلام الشارح تعلق علم الكلام بأحد القسمين لا بالمقسم، وإن لزم من التعلق بأحد القسمين التعلق بالمقسم، لكن الظاهر الاعتراض على صريح كلامه، والأظهر أن يقول: لم يصح تقسيم الأحكام الشرعية إلى ما يتعلق بكيفية العمل وإلى ما يتعلق بالاعتقادات.

أما عدم صحة التقسيم إلى الثاني فظاهر، وأما إلى الأول؛ فلأنه لا صحة لتعلق الأحكام الشرعية بكيفية العمل؛ لأنها عين كيفية العمل على مقتضى تمثيل الأحكام الشرعية بالوجوب وإخوانه، ولا يندفع هذا بتعميم الفعل الاعتقاد، وإنما قلنا: «أظهر» لأن اللازم من إرادة المعنى الأخير على تقدير عدم العموم هو ذاك.

(قوله: لأن معنى التعلق في الأولى) أي لفظ الأولى التي في قوله: والعلم المتعلق بالأولى أو في الأحكام الأولى، بمعنى المذكور أو في الشقين.

(قوله: كون معلومات العلم في تلك الأحكام) أي: الأحكام المتعلقة بكيفية العمل، وهو الوجوب والحرمة وغيرهما، وحاصله: انحصار معلومات العلم في تلك الأحكام.

(قوله: كما هو الظاهر السابق إلى الفهم) الضمير راجع إلى الانحصار المفهوم من السابق كما ذكرنا، وإنما قال: «الظاهر» لاحتمال أن تكون الأحكام بعضًا من معلومات العلم كما ذكره المناقش في الثانية.

(قوله: فلا يلتفت) يعني: إذا كان الانحصار ظاهرًا فلا يلتفت إلى المناقشة؛ لأنها على خلاف الظاهر، ثم هنا أمران:

الأول: أن يراد بالتعلق تعلق العلم بجميع معلوماته، وله احتمالان:

الأول: أن يكون العلم مجموع المسمى، ويرد على الشق الثاني حينئذٍ سؤال الحصر.

والثاني: أن يكون العلم بعض المسمى لكن يراد منه كل المسمى مجازًا لتصح التسمية أو يجعل الإسناد في قوله: يسمى مجازًا من قبيل إسناد الفعل إلى السبب؛ لأن جزء العلم سبب لتسمية الكل بذلك الاسم، ولا يرد سؤال الحصر حينئذٍ.

والثاني: أن يراد من التعلق تعلق العلم ببعض معلوماته، على أن يراد من العلم مجموع المسمى من حيث المجموع، ولا مجاز حينئذٍ، ولا يرد سؤال الحصر، وظهر من هذا التقرير أن دفع الحصر له طريق آخر، وهو أن يراد تعلق العلم بجميع معلوماته، لكن يراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين، وظهر أيضًا أن اندفاع المناقشة المذكورة بما قاله أن معنى التعلق في الأولى كون معلومات العلم تلك الأحكام مبني على أن يراد من العلم مجموع المسمى؛ ليرد سؤال الحصر؛ إذ لو أريد بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين لا يرد سؤال الحصر أيضًا.

وإن أريد تعلق العلم بجميع معلوماته، وإرادة مجموع المسمى من العلم

هو الظاهر السابق إلى الفهم أيضًا، وإنما لم يتعرض الخيالي له؛ لأن المناقش إنما ناقش بالتصرف في التعلق حتى لو ناقش بالطريق المذكور أيضًا، وهو أن المراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين، لقال في دفع المناقشتين: لازم؛ لأن المراد من العلم: مجموع المسمى، ومن التعلق: كون معلومات العلم تلك الأحكام كما هو الظاهر السابق إلى الفهم منهما.

(**قوله: على أن بيان الوجوب... إلخ**) تسليم للمناقشة، وبيان لفساد المعنى الأخير من وجه آخر، وهو لزوم التعبير عن علم الكلام بـ«ما» أي: بعلم تعلق به؛ أي: بالوجوب ونحوه، وذلك في ضمن قوله: «وبالثانية علم التوحيد... إلخ» مع أن هذا التعبير ركيك.

(**قوله: أي على تجريد الأحكام عن قيد الإضافة إلى الله تعالى**) فيكون المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وفيه أن الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير لا يتصور إلا من الشارع، فالأولى اعتبار التجريد عن جميع القيود سوى الخطاب، إلا أن يقال: يجوز أن يوجد خطاب يتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير بحسب العقل أو بحسب العادة، مثل: خطاب تقديم معرفة الأجزاء على معرفة الكل، فإن التقديم المذكور واجب عقلاً، ومثله خطاب تقديم المنطق على العلوم العقلية، فإن التقديم المذكور واجب عادة.

(**قوله: وكل واحد منهما تكلف وتعسف... إلخ**) قال بعض الأفاضل: وكون الثالث تكلفًا يكاد أن يكون منافيًا لقوله سابقًا عند قول المحشي: «للحكم معان ثلاثة»: «والثالث معنى الحكم الشرعي» لكن يمكن أن يقال: مراده هناك أن الثالث معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف بكونه شرعيًا، لا أنه معنى هذا المركب التوصفي، فلا منافاة. انتهى.

ومعنى قول: «ذلك البعض هو في الواقع موصوف... إلخ» أنه في الواقع ونفس الأمر موصوف به، لكن الواضع وضعه على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصفه، والظاهر أن معنى الشرعي الذي هو صفة للحكم في الواقع ما تلفظ به أهل الشرع واستعمله؛ لأن المراد من الحكم لفظه بقرينة إضافة المعنى إليه،

وفيه أنه حينئذٍ لا وجه لما قاله المحشي هناك، لكن على الأولين معنى مطلق الحكم أن الأول منهما معنى الحكم العرفي، والثاني معنى الحكم المنطقي.

وأما كون معنى الشرعي ما نسب إلى الشارع: فهو يدفع ذلك الاعتراض؛ لأن الحكم العرفي والمنطقي ليسا منسوبين إلى أهل العرف والمنطق كما نسب الحكم إلى الشارع، بأن يقال: خطاب الله تعالى لكنه غير ظاهر، ولا يلائم إضافة المعنى إلى الحكم؛ لأنه يشعر بأن المراد من الحكم لفظه، والانتساب إلى الشارع إنما هو صفة معناه.

ثم نقول: يمكن أن يكون مراد المحشي من الحكم على كل منهما بالتكلف والتعسف بيان مراد الخيالي، حيث صدرها بـ«اللهم المشعر بالضعف» ولا يلزم منه أن يرتضيه، فاندفع ما قاله بعض الأفاضل ولا حاجة إلى ما أجاب به.

(قوله: فإن المراد بالحكم هناك هو الأول قطعًا) وكذلك هنا بناء على حديث: «**إعادة الشيء معرفة**»[1] لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه للقرينة لم يقل: «يدل عليه» بل قال: «يؤيده»؛ لعدم ظهور قرينة العدول.

(قوله: إذ لا معنى لإفادة معرفة التصديقات) لا يفيد نفي المعنى الثالث، بل نفي الثاني فقط، ووجه نفي الثالث: إن الخطاب بمعنى الكلام النفسي كما صرح به المحشي، ولا معنى لمعرفة الكلام النفسي عن أدلتها التفصيلية، وفيه أن الخطاب يحتمل أن يكون بمعنى ما خوطب به كما أشار إليه المحشي أيضًا، فالمعرفة عن أدلتها التفصيلية له معنى، فالحكم هناك ليس هو الأول قطعًا.

قال بعض الأفاضل على قول المحشي: «معرفة التصديقات»: الأظهر معرفة الإدراكات؛ لينطبق على مذهب القدماء والإمام. انتهى.

أقول: فما ذكره المحشي قول أحمد لا ينطبق على مذهب الإمام، وهو ظاهر؛ لأن تصور الطرفين شطر داخل في التصديق عنده ولا على مذهب القدماء، فإن التصديق عندهم هو إدراك النسبة التامة الخبرية التي هي الوقوع واللا وقوع، لا إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها.

---

(١) لم أقف عليه.

(قال الخيالي: ووجهه ظاهر) وجه الظهور: إنه حينئذٍ يجعل العلم عبارة عن التصديق، فيكون التعلق تعلق العلم بالمعلوم ولا تكلف، وكتب في بعض أطراف نسخ الخيالي على أنه منقول منه، هكذا وجه الظهور أنه على هذا التقدير يمكن جعل العلمين عبارة عن المسائل أو التصديقات أو الملكة من غير تكلف. انتهى.

أقول: إذا جعل العلمان عبارة عن المسائل يكون التعلق من قبيل تعلق الكل بالجزء؛ لأن المسألة عبارة عن مجموع القضية، والحكم بالمعنى الأول عبارة عن النسبة التي هي جزء القضية، وقد حكم الخيالي فيما نقل عنه عند قوله: وحينئذ يجعل العلمان على ما كتبه قول أحمد بأن تعلق التصديق على مذهب الإمام بالحكم الذي هو جزء منه تكلف، فلعل هذا افتراء على الخيالي بل تعلق الملكة بالحكم بالمعنى الأول تكلف أيضًا؛ لأن الملكة حاصلة من تكرر علم المسألة، فهي متعلقة بالعلم مسببة عن تكرره، وعلم المسألة متعلق بالمسألة، وهي متعلقة بجزئه الذي هو النسبة.

(قوله: ولا يخفى أن جعل جملة التصديقات... إلخ) التصديق هنا مبني على مذهب القدماء، وهو إدراك النسبة الحكمية فقط بقرينة المقابلة بالثاني، والمراد من جملته هو وشرطه الذي هو إدراك الموضوع والمحمول، لكن يكفي حينئذٍ أن يقول: أعني التصديقات ولا حاجة إلى قيد الخصوص، أو المراد من الجملة: معنى الجميع، والمراد من التصديقات المخصوصة: كل واحد منها، ولا حاجة إلى قيد الخصوص أيضًا.

(قال الخيالي: وعلى التقديرين... إلخ) وأما على التقدير الثالث إذا فرض بالحمل عليه، فالمراد من الشرعية ما يتوقف عليه؛ لأن الوجوب ونحوه لا يعرف إلا بالشرع سواء كان وجوب الأعمال أو وجوب الاعتقاد هذا على تقدير توجيه الخطاب بما خوطب به؛ أي: بما يثبت بالخطاب، وأما على تقدير حمل إطلاق الحكم على الوجوب ونحوه على المسامحة أو على تقدير اتحاد الوجوب مع الإيجاب فمعنى الشرعية: ما كان صفة للشارع.

(قال الخيالي: لا ما يتوقف عليه... إلخ) وفيه أنه يمكن أن يراد ما

يتوقف عليه، لكن أعم من أن يكون التوقف من حيث الذات أو من حيث الاعتداد، أو بمعنى توقف الجميع من حيث هو الجميع، وينبغي فيه توقف بعض الأجزاء، ويمكن أن يقال: مراده من قوله: معنى الشرعية هذا دون ذاك أن معناها بحسب الظاهر المتبادر هذا دون ذاك، وما ذكر من الوجهين خلاف الظاهر.

(قال الخيالي: إن أريد به مطلق التعلق) أي: أعم من أن يكون تعلق الإسناد بطرفيه، وهو يقتضي تعدد المتعلق به، ومن أن يكون تعلق الإسناد بأحد طرفيه، وهذا التعلق في ضمن التعلق الأول، ونسبته إليه كنسبة الدلالة التضمنية إلى الدلالة المطابقية، وهذا لا يقتضي تعدد المتعلق به، فيصح بهذا الاعتبار تعلق الإسناد بنفس العمل؛ أي: بالعمل مجردًا عن اعتبار تعلقه بالكيفية معه، ولا يمنع هذا أن تكون الكيفية متعلقًا أيضًا في الواقع لاحتياج النسبة إلى الطرفين في الواقع.

وليس المراد من التعلق بنفس العمل تعلقه به بدون أن يتعلق بالطرف الآخر؛ لأن العمل أمر واحد تصوري لا يصلح أن يكون هو فقط متعلقًا للنسبة، وفيه أنه يكون تعلق المتعلق بعلمه أو تعلق جزء المعلوم بعلم الكلي أو تعلق العلم بالمعلوم، فلا حاجة إلى جعل الاعتقاد بمعنى المعتقدات.

ثم نقول: إذا كان الحكم بمعنى إدراك وقوع النسبة، واعتبر تعلقه بالاعتقاد فالاعتقاد إما إدراك النسبة فقط كما هو مذهب القدماء، أو الإدراكات الأربع كما هو مذهب الإمام؛ إذ الاعتقاد بمعنى التصديق ليس إلا، وعلى الأول: لا يمكن اعتبار التعلق إلا إذا جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه.

وعلى الثاني: لا يمكن اعتباره إلا إذا جعل جزء التصديق متعلقًا به على عكس الوجه الثاني من الوجهين اللذين نقلهما المحشي عن الخيالي على قوله سابقًا: «وحينئذٍ يجعل العلمان عبارة... إلخ» كما أن الوجه الأول من ذينك الوجهين المذكورين، وقد حكم الخيالي في ذلك المنقول بكون الوجهين المذكورين فيه تكلفًا، فكيف يدعي الظهور هنا مطلقًا مع أن الوجهين المذكورين لا بد أن يعتبرا في بعض صور التعلق؟ وكذا التكلف إذا حمل

الحكم على الإسناد والتصديق على مذهب الإمام فإن التعلق حينئذٍ تعلق جزء المعلوم بعلم الكل.

(قال الخيالي: وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الأولى) حصر عدم اعتباره في الأولى بالنسبة إلى الثانية، ففيه أمران: عدم اعتباره في الأولى، واعتباره في الثانية، فقوله: «لأن تعلقها بالعمل» لبيان وجه عدم اعتباره في الأولى، وقوله: «وتعلق عامة الأحكام الثانية» ليس كذلك لبيان وجه اعتباره في الثانية.

فإن قلت: حصر عدم اعتبار التعلق بنفس العمل في الأولى بالنسبة إلى الثانية غير صحيح؛ لأنه لم يعتبر التعلق بالعمل في الثانية.

قلت: تسامح في العبارة، والمراد أن يقول: وإنما لم يعتبر التعلق بنفس ذي الكيفية في الأولى.

(قوله: والأولى أن يقال في وجه اعتبار... إلخ) وجه الأولوية أن ما ذكره الخيالي يشعر بمساواة العمل وكيفيته في جهة التعلق، لكن إنما اعتبر التعلق في الكيفية للإشارة إلى النكتة، وليس الأمر كذلك؛ إذ التعلق بالكيفية أولى.

ثم اعلم أنه وإن لم يمكن طلب النكتة في الوجه الثاني الذي ذكره بقوله: «وإن أريد به تعلق الإسناد بطرفيه... إلخ» على مجرد ذكر الكيفية مع العمل، ولا على مجرد ذكر أمر آخر مطلقًا معه، بناء على أن التعلق على الوجه الثاني لا يتصور في المفرد، لكن يمكن طلب النكتة فيه على ذكر الكيفية على الوجه المخصوص الذي اختاره الشارح، وهو جعلها أصلاً في المتعلقية في العمل قيدًا له دون العكس.

(قوله: لكن تعلقه بالمحكوم به أولى) صغرى، وما سيأتي في قوله: «وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به» كبرى على هيئة الشكل الرابع، هكذا المحكوم به تعلق النسبة به أولى، وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به ينتج بعكس الترتيب، ثم عكس النتيجة أن تعلقها بكيفية العمل أولى، وقوله: «لأنه مقتضٍ ومستلزم» إلى قوله: «وكيفية العمل» دلائل ثلاثة للصغرى.

(قوله: وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به) وكون كيفية العمل

محكومًا به في علم الفقه لا يستلزم ملاحظة كونه محكومًا به في اعتبار تعلق الحكم بها في عبارة الشرح؛ إذ فرق بين كون الشيء على صفة في الواقع وبين ملاحظته على تلك الصفة عند ذكره في موضع ما، فلا يرد عليه أن هذا الوجه ضعيف؛ لأن المحشي اعتبر ها هنا مطلق التعلق الشامل لتعلق الشيء بغايته لا تعلق الإسناد بطرفيه. انتهى.

(قوله: والثاني باعتبار كونه إدراك... إلخ) لا يخفى عليك أن كون الإدراك تصديقًا إنما هو على مذهب القدماء، فلو قال الخيالي: «أو الإدراك بالقضية» لكان أولى؛ لينطبق على مذهب الإمام أيضًا.

(قوله: بمعنى تعلق الإسناد بطرفيه ممنوع) خصص المنع به بناء على عدم وروده على تعلق التصديق بالقضية، ولعل وجهه أنه حينئذٍ يحمل المعتقد على مذهب الإمام، وهو عنده مجموع الطرفين والنسبة، وهذا المجموع قضية، لكن فيه أن قوله: «أو التصديق» يقتضي كون الكلام مبنيًا على مذهبهم كما عرفت.

(قوله: إلا أن يراد بالتعلق بالمعتقد... إلخ) فإن كان التعلق بمعنى تعلق الإسناد بطرفيه بأن يكون الحكم بمعنى الإسناد، فإن اعتبر كون المعتقد النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بمتعلقه، وإن اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزئه، وأما إن كان التعلق بمعنى تعلق التصديق بالقضية بأن يكون الحكم بمعنى إدراك الوقوع، فإن اعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمتعلق بمعنى التعلق بنفسه وبمتعلقه معًا، وإن اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه.

وفيه نظر؛ لأنه لو جوز هذا التعميم لما احتجنا إلى تأويل الاعتقاد بالمعتقدات في هذين الاحتمالين؛ لأن الاعتقاد سواء كان إدراك النسبة فقط أو عبارة عن الإدراكات الأربع فهو متعلق بالطرفين وكذا بالقضية، فيتحقق التعلق بالاعتقاد في ضمن التعلق بمتعلق الاعتقاد، وقد تواردت في هذا النظر مع بعض الفضلاء لكن ذلك الفاضل خصص النظر بصورة تعلق التصديق بالقضية حيث قال: ولو جوز هذا التعميم لما احتاج إلى تأويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق بالقضية. انتهى.

لعل وجه التخصيص أن الطرفين إما متعلقًا ومتعلق الاعتقاد أو جزءًا متعلق الاعتقاد، والمتعلق في التعميم المذكور محمول على ظاهره، وهو ما كان عين المتعلق بلا واسطة، فالتعميم المذكور لا يرفع الاحتياج إلى تأويل الاعتقادات بالمعتقدات في تعلق النسبة بالطرفين، وفيه نظر؛ لأن متعلقية متعلق الاعتقاد معتبرة في تعلق التصديق بالقضية أيضًا، إذًا يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد على تقدير أن يكون الاعتقاد عبارة عن إدراك النسبة فقط؛ لأن بعض أجزاء القضية ـ وهو الطرفان ـ متعلق بالنسبة، وهي متعلق الاعتقاد حينئذٍ، وإن كان بعض أجزائها وهو النسبة متعلق الاعتقاد أو لا.

وأما جزئية المتعلق فمعتبرة في التعميم المذكور أيضًا؛ لأنه إذا أريد تعلق الإسناد بطرفيه، واعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزء المتعلق؛ لأن متعلق المعتقد ـ بفتح اللام ـ الذي هو النسبة ليس الطرفين فقط بل إدراكهما أيضًا.

(قال الخيالي: كما أن قولهم: بالنية في الوضوء... إلخ) قيل: فيه بحث؛ لأن النية فعل من أفعال القلوب، فقوله: «النية واجبة في الصلاة أو هي مندوبة في الوضوء» لا يحتاج إلى ما ذكره من التأويل؛ لأن موضوع المسألة ها هنا قد وقع موضوع العلم بناء على أن النية عمل القلب، وهو من أفعال المكلفين. انتهى.

وفيه بحث؛ لأن موضوع الفقه المصطلح أعمال الجوارح.

قال في «التنقيح»: والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها، ويزاد عملاً ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات، فيخرج الكلام والتصوف، ومن لم يزد أراد الشمول.

وقال في «التوضيح» لشرح هذا الكلام: فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام، ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح، فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله: «ما لها وما عليها» وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تزد. انتهى.

ولا يخفى أن المراد ها هنا من الفقه ليس الأعم الشامل للأقسام الثلاثة، وإلا لم يقابل بالكلام، بل المراد الفقه المصطلح.

(قال الخيالي) وبالجملة: تعميم موضوع الفقه لم يقل به أحد، فإن قلت: إنه في مقام المنع، وقد استوفى ذكر الأسانيد فما وجه هذا الكلام؟.

قلت: لئلا يتوهم أن تعميم موضوع الفقه مسلم بين الفقهاء، والقائل إنما ادعى هذا المسلم، فمنع الخيالي وارد على المقدمة المسلمة، فهو باطل.

(قوله: ويجوز أن يرفع... إلخ) حاصل الوجهين: منع كون كلام الشارح من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين، باعتبار تقدير قبل العطف، ثم إنه بعد التقدير الثاني ليس المعطوف عليه يسمى علم الشرائع؛ لفساد المعنى كما لا يخفى، بل مجموع المبتدأ والخبر.

(قال الخيالي: وبه يظهر أن ليس... إلخ) يرد عليه أن تسمية العلم المتعلق بالأحكام الثانية المتعلقة بالاعتقاد بعلم التوحيد والصفات ليست لانحصار تلك الأحكام الاعتقادية في التوحيد والصفات، بل لأن التوحيد والصفات أشهر مباحثه وأشرف مقاصده كما صرح به الشارح، فلا يمنع أن يكون في العلم المتعلق بالاعتقاد المسمى بعلم التوحيد والصفات علم متعلق بغير التوحيد والصفات، ويمكن توجيهه بأن علم التوحيد والصفات علم لعلم الكلام.

والمراد ها هنا معناه العلمي بقرينة التسمية لا الإضافي، ولما كانت حجية الإجماع من مسائل الأصول بحسب المشهور اعترض بأن هذه المسألة من الاعتقاديات، لكنه ليس من مسائل الكلام، بل من مسائل الأصول، وإن حكمت بأن جميع الاعتقاديات من مسائل الكلام والعلم المتعلق بها علم الكلام فمعنى قوله: «وبه يظهر... إلخ» ليس العلم المتعلق بالثانية على إطلاق علم الكلام؛ لأن بعض الثانية من مسائل أصول الفقه، فالعلم المتعلق به من علم أصول الفقه، فقوله: «علم التوحيد» بمعنى علم الكلام الشامل للبحث عن التوحيد وعن أشياء أخر يتعلق به إثبات العقائد الدينية لا بمعنى علم يبحث فيه عن التوحيد فقط.

وحاصل الجواب: إن المراد بالأحكام المتعلقة بالاعتقاد فيما سبق: الأحكام من حيث يتعلق بموضوعها إثبات العقائد الدينية، وحجية الإجماع من

هذه الحيثية من مسائل الكلام، ولا يضره كونها من مسائل علم آخر بجهة أخرى.

(قوله: أو يجعل الموجود المطلق) قال بعض الأفاضل: من غير كونه مقيدًا بشيء، وهو يتناول الواجب والممكن، ومن هذا ظهر أن التقابل بين ذات الله وذات الممكنات من حيث استنادها إليه وبين الموجود المطلق ليس بمعقول، بل الأول تفصيل والثاني إجمال. انتهى.

أقول: إن كانت الحيثية في الممكنات قيدًا لموضوعية الموضوع كما هو الظاهر فالثاني أعم منه كما لا يخفى، ولعله عدَّ الحيثية بيانًا للأعراض، وفيه نظر.

(قوله: تعلقًا قريبًا أو بعيدًا) وبيان ذلك: إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع، وإما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة، فإن حكم على المعلوم بما هو محمولات العقائد كما حكم على الصانع بالوحدة تعلق بالموضوع، وهو الصانع في هذه المسألة إثبات العقائد تعلقًا قريبًا، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إلى محمولات العقائد كما حكم على الجسم بأنه مركب من الجواهر الفردة تعلق بالموضوع، وهو الجسم في هذه المسألة إثبات العقائد الدينية تعلقًا بعيدًا.

وللبعد مراتب متفاوتة واعترض على هذا بأنه صادق على محمولات المسائل أيضًا مثل الوحدة، فإن العقيدة هي المسألة نحو الله تعالى واحد، فكما أن هذه المسألة يتعلق إثباتها على موضوعها يتعلق على محمولها. كذا في «شرح المواقف»، ولعل المراد من التعلق: التوقف.

ثم قال في «شرح المواقف»: فالأولى أن يقال: المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية أو وسيلة إليها.

أقول: معناه على ما في بعض حواشيه من حيث يثبت له ما هو محمولات العقائد الدينية، أو ما هو وسيلة إلى محمولات العقائد الدينية.

(قوله: ونقل عنه فإن الشارح... إلخ) لعل وجه ارتباط هذا المنقول بما في نفس الحاشية أن الخيالي ادعى أنهم أرادوا من الصفة المطلقة الصفة الذاتية

الوجودية، واستدل عليه بأنهم لذا لم يعدوا؛ يعني: إن عدم عدهم المذكور لهذه الإرادة فيستدل بعدم العدّ على هذه الإرادة استدلالاً آنيًا.

وقوله: «وإن رجع الكل إلى صفة ما» بمنزلة لدليل لكون عدم عدهم المذكور لهذه الإرادة الخاصة، بل لعدم كونه بحثًا عن أعراض الموضوع، وخارجًا عن مقاصده سواء أريد بالصفة الصفة الذاتية الوجودية أو لا، ولما كان لمانع أن يمنع كون عدم عد الإمامة من مباحث الصفات لهذه الإرادة مجوزًا كون عدم عد المذكور لخروجه عن مباحث الصفات في الواقع، وإن كانت الصفة بالمعنى الأعم، ويمنع ما هو بمنزلة دليله أيضًا، وهو رجوعه إلى صفة ما أجاب فيما نقل عنه بأنه عد الإمامة من مقاصد علم الكلام، وهو أثر لرجوعها إلى صفة ما، فيستدل به على الرجوع استدلالاً آنيًا، فلما ثبتت تلك المقدمة ـ وهي الرجوع ـ اندفع المنع الوارد عليه، فاندفع المنع الوارد على الدعوى الذي هو كون عدم عدهم المذكور لهذه الإرادة؛ لأن المدعي المدلل لا يرد عليه المنع.

أقول: لكن يرد على ما نقل عن المحشي أنه لا يسلم أن عد الشارح الإمامة من مقاصد علم الكلام أثر لرجوع الإمامة إلى صفة ما، لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك العد أثرًا لاختيار كون موضوع علم الكلام أعم من ذات الله تعالى؟ فلا بد لنفي ذلك من دليل.

(قوله: منافاة) تندفع بأن ما ذكره الشارح مبني على عموم الموضوع، والحصر على خصوصه، فكأنه قال: هي من الفقهيات جميع من يقول بخصوص الموضوع بالذات إلا عند بعض الشيعة منها؛ فالحصر إضافي، أو بأن مراد الشارح من المقاصد ما يعم ما هو بمنزلتها.

(قال الخيالي: وإن رجع الكل إلى صفة ما) لا معنى للرجوع في الأحوال والأفعال فإنها صفات أولاً، بل الرجوع في النبوة والإمامة فقط.

قيل: الأولى أن يقال: مع أن الكل راجع إلى صفة ما.

أقول: لعل وجهه أن كلمة «إنما» على ما في «المطول» تفيد أنه على تقدير عدم الرجوع يكون عدم العد الذي هو معلل بإرادتهم الصفة الذاتية الوجودية من

مطلق الصفة أولى، وليس كذلك؛ لأنه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم العد معلل بإرادتهم الصفة الذاتية الوجودية من مطلق الصفة أولى، وليس كذلك؛ لأنه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم العد معللاً بإرادتهم المذكورة.

(قوله: فلا معنى لجعله علاوة) وجعله علاوة من جعل الصفة بمعنى الذاتية الوجودية؛ يعني: لو سلم أن الصفة مطلقة عندهم لكن الإمامة من الفقهيات... إلخ لا معنى له أيضًا؛ لأن المقصود أن للكلام مباحث أخرى ليكون المذكور بعضًا منها لا يفيد فيه وجود بحث آخر من علم آخر.

(قوله: وهي أمور كلية) كبرى، والضمير راجع إلى فروض الكفايات، فينتج أن القيام بالإمامة ونصب الإمام أمور كلية يتعلق... إلخ، وما سيأتي من قوله: «ولا خفاء في أن ذلك... إلخ» كبرى أيضًا، فالقياس من قبيل مفصول النتائج ينتج أنهما من الأحكام العملية، وتقول: وكل ما كان كذلك فهو بعلم الفروع أليق.

(قال الخيالي: تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الإشارة إلى دفع ما يقال... إلخ) أقول: الإشارة إلى دفع ما يقال من هنا إلى قوله: «إن حدثت الفتن والتمهيد منه» إلى قوله: «فاشتغلوا» فالأولى ذكر الإشارة أولاً؛ ليوافق ترتيب الشارح. كذا قاله محمد الشريف.

ولعل معنى قوله: «تمهيد لبيان شرف العلم وغايته» أنه تمهيد مقدمة؛ أي: بسطها لأجل بيان شرف العلم وغايته، ولعل حاصل هذه المقدمة: إن دفع الفتن وإلزام أهل البدع قد احتيج إليه، وبعض غاياته إلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبهة المبطلين، فيقال: أن هذه الغاية شريفة؛ لأنها قد احتيج إليها، وكل ما هو محتاج إليه فهو شريف، فالمقدمة المذكورة جزء من دليل شرف الغاية.

وأما شرف العلم فهو معلول شرف الغاية، فعطف الغاية عليه عطف العلة على المعلول؛ لأن شرف هذا العلم على ما سيأتي لأمور أربعة منها شرف الغاية، وليس الأمر كما يتوهم من ظاهر كلام المحشي أن هذا تمهيد لبيان شرف العلم مع قطع النظر عن غايته، فلو ذكر شرف الغاية وحده لكان أظهر.

وإنما قلنا: «وبعض غاياته»؛ لأن للكلام غايات خمس على ما في «المواقف» منها: الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإتقان، وما سيذكره الشارح من أن غايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية فهو غاية للغايات الخمس على ما في «المواقف» وشرحه.

قال أستاذ الأستاذ، مد الله ظلهما: لا يخفى أن قول الشارح وقد كانت الأوائل تمهيد لبيان شرف العلم فقط بوجوه أربعة، منها: شرف الغاية على ما سيرد عليك لا تمهيد لبيان شرف العلم وغايته معًا. انتهى.

أقول: لا دخل لهذا الكلام في بيان شرف ما سوى الغاية، فإن الأحكام الشرعية والعلوم الدينية شريفة، والكلام أساس الأول وأساس الثاني، فحصل الشرف سواء وقع الاختلاف والاحتياج إلى دفعه أو لا، وكذا قطعية براهينه، بل هو ليس بتمهيد لبيان التي سيذكرها الشارح كما تشعر به عبارته، بل تمهيد لبيان شرف الغاية التي ذكرناها، وما ذكره الشارح غاية لتلك الغاية.

* قال شجاع الدين: **(قوله: نسبة أمر إلى آخر... إلخ)** أي: النسبة التامة التي هي جزء أخير من القضية، فيكون إدراكها إيجابًا في القضية الموجبة، وسلبًا في القضية السالبة.

(قوله: وإدراك وقوع النسبة... إلخ) أي: إدراك النسبة التامة الإيجابية أو السلبية، وهو ما سماه الحكماء تصديقًا، وجعله الإمام جزأ أخيرًا من التصديق.

(قوله: وخطاب الله تعالى... إلخ) صرح الشارح في «التلويح» بأن هذا تعريف للحكم الشرعي لا للحكم، فعد هذا المعنى من معاني الحكم ليس كما ينبغي، وكالوجوب مثال للاقتضاء والإباحة مثال للتخيير.

(قوله: غير مراد ها هنا... إلخ) إذ يكون حينئذٍ معنى قول الشارح: «الأحكام الشرعية منها ما يتعلق... إلخ» إن الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير المأخوذة من الشرع فرقتان: فرقة تتعلق بالعمل، وفرقة تتعلق بالاعتقاد، فيرد عليه أن الفرقة الثانية المتعلقة بالاعتقاد لا يصدق عليها أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين؛ لأن الاعتقاد ليس بفعل فلا يكون بعضًا من تلك الخطابات، فلا يصدق قول الشارح: «منها ما يتعلق بالاعتقاد»

ودفع بأن المراد بالفعل في تعريف الحكم بالخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب، والاعتقاد فعل القلب، فيصدق على الفرقة الثانية أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين.

(قوله: وإن عم... إلخ) بأن يراد به: ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب.

(قوله: الفعل... إلخ) في قوله: «بأفعال المكلفين... إلخ».

(قوله: الاعتقاد... إلخ) الاعتقاد عند أهل اللغة: فعل القلب.

(قوله: يلزم انحصار... إلخ) قال في الحاشية: لأن معنى التعلق في الأولى كون معلومات العلم تلك الأحكام كما هو الظاهر السابق إلى الفهم، فكذا الحال في قسيمه وقرينه، فلا يلتفت إلى المناقشة بأن معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الأحكام، على أن بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة، فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة. انتهى كلامه.

وقوله: «لأن معنى... إلخ» أي: تعلق العلم بالفرقة الأولى من الأحكام الشرعية بمعنى الخطابات، وقوله: «معلومات العلم» وهو مسائله، وقوله: «فكذا الحال في قسيمه... إلخ» أي: معنى تعلق العلم بالفرقة الثانية من الأحكام الشرعية بمعنى الخطابات كون معلومات العلم ومسائله تلك الأحكام؛ أي: تلك الخطابات؛ لأن الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير منحصرة في الوجوب وأخواته، فلو كان معلومات العلم ومسائله في الفرقة الثانية تلك الخطابات يلزم انحصار مسائل الكلام في الوجوب وأخواته، مع أن الوجوب وأخواته أقل قليل في مسائله وهو ظاهر، وقوله: «بما يتعلق به... إلخ» بمعنى: بعض ما يتعلق.

(قوله: في العلم بالوجوب... إلخ) الظاهر أن يقال: في الوجوب؛ لأن ما هو من مسائل الكلام هو الوجوب وأخواته، كوجوب الإيمان ووجوب تصديق النبي ﷺ لا العلم بوجوبه وأخواته.

(قوله: واستدراك... إلخ) لأن إضافة الخطاب إلى الله تفيد شرعية الحكم، فلا حاجة إلى قيد الشرعية.

(قوله: اللهم... إلخ) إشارة إلى دفع الاستدراك فقط، فإن لزوم الانحصار وارد.

(قوله: في الأول... إلخ) أي: في لفظ الأحكام؛ بأن يؤخذ من لفظ الحكم معنى مطلق الخطاب ويجرد عن إضافة الخطاب إلى الله، فحينئذٍ لا يكون قيد الشرعية مستدركًا.

(قوله: في الثاني... إلخ) أي: في لفظ الشرعية؛ بأن يجعل قيد الشرعية تأكيدًا لشرعية الحكم، فلا يكون مستدركًا.

(قوله: أو يجعل... إلخ) وهو المقرر عند الشارح كما صرح به في «التلويح».

(قوله: فالمراد... إلخ) أي: المراد بالحكم في قول الشارح: «إن الأحكام الشرعية... إلخ».

(قوله: أما المعنى الأول... إلخ) أي: النسبة التامة، وهذا المعنى هو المراد، وقد صرح به الشارح في «التلويح» حيث قال: بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور.

(قوله: ووجهه ظاهر... إلخ) إذا كان المراد بالحكم النسبة التامة كان معنى قول الشارح: «إن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق... إلخ»: إن النسبة التامة المأخوذة من الشرع فرقتان: فرقة تتعلق بالعلم، وفرقة تتعلق بالاعتقاد، والعلم المتعلق بالفرقة الأولى؛ أي: النسبة التامة المتعلقة بالعلم يسمى: علم الشرع، والعلم المتعلق بالفرقة الثانية؛ أعني: النسبة التامة المتعلقة بالاعتقاد يسمى: علم التوحيد والصفات، فيكون المراد بالعلم: التصديقات، وتعلق التصديقات بالمسائل ظاهر، فكون المراد بالأحكام في قول الشارح: «النسب التامة» ظاهر.

وإذا كان المراد بالحكم إدراك الوقوع أو اللا وقوع كان معنى قول الشارح: إن الإيجابات والسلوب المأخوذة من الشرع فرقتان: فرقة تتعلق بالعلم، وفرقة تتعلق بالاعتقاد، والعلم المتعلق بالإيجابات والسلوب المتعلقة بالعلم، يسمى: علم الشرائع، والعلم المتعلق بالإيجابات والسلوب المتعلقة بالاعتقاد يسمى: علم التوحيد والصفات، فلا بد أن يكون العلم ـ أي: علم

الشرائع وعلم التوحيد ـ عبارة عن المسائل، فيكون تعلقه بالإيجابات والسلوب تعلق المعلومات التصديقية بالتصديقات، أو يكون عبارة عن الملكة فيكون تعلقه بالإيجابات والسلوب تعلق ملكة التصديقات بالتصديقات.

ولا يجوز أن يكون عبارة عن التصديقات بالمسائل؛ لأنه إن أخذ التصديق على مذهب الحكماء كانت الإيجابات والسلوب تصديقات، فتعلق العلم بمعنى التصديقات بها تعلق الشيء بنفسه، وبطلانه ظاهر، وتعلق جملة التصديقات بكل واحد من التصديقات أو تعلق التصديق بأجزائها التي هي الإيجابات والسلوب على رأي الإمام مما لا يخفى بطلانه، والظاهر أن المراد بالأحكام: النسب التامة، وقد صرح به في «التلويح».

(**قوله: إن أريد به... إلخ**) أي: بتعلق الأحكام بكيفية العمل في الأولى وبالاعتقاد في الثانية.

(**قوله: وإنما لم يعتبر... إلخ**) أي: لم يقل بالعمل بل بكيفية العمل.

قال في الحاشية: يعني: إن أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل وإلى كيفية العمل، لكن الثاني أولى؛ إذ فيه إشارة إلى نكتة، وقد وقع العبارة في «شرح المقاصد» بدون لفظ الكيفية، وعبارة هذا الكتاب أولى منها. انتهى كلامه.

وقوله: «إلى نكتة» هي أن تعلق الأولى بالعمل من حيث الكيفية.

(**قوله: بالعمل**) كالصلاة والصوم وغيرهما من أفعال المكلفين.

(**قوله: من حيث الكيفية... إلخ**) وهي الوجوب والإباحة وغيرهما.

(**قوله: وإن أريد به... إلخ**) أي: بتعلق الأحكام بكيفية العمل في الأولى، وبالاعتقاد في الثانية.

(**قوله: تعلق الإسناد... إلخ**) بأن يراد بالأحكام النسبة التامة.

(**قوله: بطرفيه... إلخ**) أي: الموضوع والمحمول، وهما العمل والكيفية وطرفا المعتقد في الثانية مثل وجوب الإيمان.

(**قوله: أو التصديق... إلخ**) بأن يراد بالأحكام الإيجابات والسلوب التي هي التصديقات عند الحكماء.

(قوله: المعتقدات... إلخ) لأن طرق الإسناد، وكذا القضية من قبيل المعلومات دون المعلوم.

(قوله: فحينئذٍ... إلخ) أي: حين أن يراد بتعلق الأحكام بكيفية العمل في الأولى، وبالاعتقاد في الثانية تعلق الإسناد بطرفيه يكون العمل والكيفية طرفين للإسناد؛ أي: النسبة التامة بأن يكون العمل موضوعًا والكيفية محمولاً، فيكون فيه إشارة إلى أن موضوع علم الفقه هو العمل كما هو المشهور، وحين أن يراد بذلك التعلق تعلق التصديق بالقضية يكون مجموع العمل والكيفية والعمل موضوعًا فيها، فيكون العمل موضوع المسألة، فيكون فيه أيضًا إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل.

(قوله: إن ذلك القول... إلخ) فيه رد للدليل الأول.

(قوله: ثم إنه ينبغي... إلخ) رد للدليل الثاني.

(قوله: والمجرور مقدم... إلخ) أي: كما مثله النحاة بقولهم: «في الدار زيد والحجرة عمرو»، وأنت خبير بأن قول الشارح: «وبالثانية علم التوحيد» ليس من هذا القبيل، فإن المقدم ها هنا مجموع الجار والمجرور فقط.

(قوله: وبه... إلخ) أي: بما ذكره في «التلويح».

(قوله: لأن حجية الإجماع... إلخ) أي: كون الإجماع حجة حاصله: إن كون الإجماع من الأحكام الاعتقادية كما صرح به في «التلويح» مع أنه من مسائل أصول الفقه، فلا يصدق قوله: «وبالثانية علم التوحيد».

(قوله: من مسائل أصول... إلخ) وأنت خبير بأن موضوع أصول الفقه الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام الشرعية والإجماع من جملتها، ولو كان كون الإجماع حجة من مسائل الأصول لزم إثبات ما هو من جملة موضوعه فيه، وموضوع العلم لا يثبت فيه بل في علم آخر، فتعين أن كون الإجماع حجة ليس من مسائل أصول الفقه، بل هو من مسائل علم الكلام، فتدبر.

(قوله: هذه المسألة... إلخ) أي: كون الإجماع حجة، وقوله: «على أن موضوع الكلام... إلخ» وموضوع أصول الفقه الأدلة الشرعية.

(قوله: بأن موضوعه أعم... إلخ) وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية.

(قوله: وأما عند غيره... إلخ) أي: عند من يقول بأن موضوعه ذات الله وصفاته.

(قوله: هي الصفة الذاتية الوجودية... إلخ) أي: الموجودة في الخارج.

※ قال محمد الشريف: **(قال الشارح: اعلم أن الأحكام الشرعية... إلخ)** لما أراد أن بين ماهية العلم والحاجة إليه وإلى تدوينه ووجه تسميته باسمه بسط الكلام على وجه حصل منه الأمور المذكورة مع فوائد أخرى تشويقًا للطالب وتحريكًا له وتنشيطًا، وزيادة استبصار له في تحصيله قسم الأحكام الشرعية إلى أقسام، وعرف كل قسم منها لمزيد المعرفة في الشروع، وبيان أن المطلوب أصل العلوم الشرعية والاحتياج إليها أقوى وأشد من الاحتياج إلى سائر العلوم.

والظاهر المتبادر من كلام الشارح الخالي عن التكلف أن المراد من الحكم هو تسمية التامة الخبرية، والمراد من تعلقه بكيفية العمل: أن بيّن أحوال العمل، ومن تعلقه بالاعتقاد: إن الاعتقاد غرض ومطلوب منه، فللإشارة إلى الاختلاف بين التعلقين زاد لفظ الكيفية في أحدهما وتركه في الآخر، ولو قال: «منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد» لكان إشارة، بل تصريحًا لكون الاعتقاد موضوعًا لعلم الكلام وليس كذلك، فإنه لا يبحث فيه عن أحوال، بل عن ذات الله تعالى وصفاته فقط على قول، وعن الأنبياء والملائكة وأحوال الإنسان بعد الموت أيضًا على قول من خلط الفلسفيات على ما هو كلام القدماء، هكذا ينبغي أن يلاحظ معنى الكلام، والباقي من الاحتمالات خيالات وأوهام.

(قوله: للحكم معانٍ ثلاث) إن أراد أن معانيه الحقيقية ثلاثة فلا يلزم من إبطال بعضها كون المراد البعض الآخر؛ لاحتمال أن يكون المراد معناها المجازي، وإن أراد مطلق معانيه ثلاثة فممنوع؛ لأن الحكم قد يطلق على هذه الثلاثة وعلى المسألة أيضًا، وكون المراد منه المسائل أليق من أن يكون إدراك أن النسبة واقعة.

(قوله: كالوجوب) أي: الإيجاب مثال للاقتضاء لا للخطاب كما يشعر به عبارة البعض، والإباحة مثال للتخيير، ونحوهما الندب والتحريم والكراهة، ولا يلزم أن يكون الإباحة من نوع التخيير، بل يكفي كونه من الأحكام الشرعية.

(قوله: وإن عم الفعل الاعتقاد) أقول: المراد من الفعل المذكور أعم من فعل الجوارح والقلب في ذلك التعريف سواء كان للخطاب مرادًا ها هنا أو لم يكن، فليتأمل.

(قوله: لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب) أي: في إفادة العلم بالوجوب.

أقول: يأبى ظاهر قول الشارح والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات من كون الحكم الخطاب المذكور، فإن الظاهر على هذا التقدير أن يكون الكلام عبارة عن التصديق المتعلق بالخطاب المذكور، وهو غير صحيح، فإن صرف عن ظاهره وأول بأنه المسائل المستنبطة من ذلك الخطاب فلا يلزم ما ذكره، ولا يخفى أن مطلق التعلق يعم الاستنباط أيضًا، ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم، فإن المسائل الكلامية الخالصة الخالية من مخالطة الفلسفيات لا تخلو عن إفادة العلم بالوجوب وإخوانه، ومآل جميع مسائله إلى ذلك وإن كان التأويل.

(قوله: واستدراك قيد الشرعية) وهذا مدفوع بما ذكره، وليس فيه بعد كما يشعر به قوله: «اللهم»، وبأنه يحتمل أن يكون تعيينًا للمراد من بين معانيه.

(قوله: ما يؤخذ من الشرع) أي: ما يمكن أن يؤخذ من الشرع، والأولى والأظهر أن يقول: ما يؤخذ من الشرع أو يؤيد به فإن ظاهر ما يؤخذ يشعر بالتوقف.

(قوله: إن أريد به مطلق التعلق فالأمر ظاهر) إذ يصح أن يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل وإلى كيفيته، وإلى الاعتقاد بدون التأويل سواء كان الحكم بمعنى النسبة أو بمعنى الإدراك، وسواء كان العمل موضوعًا أو غرضًا، وكذا الكيفية والاعتقاد لا يضر أن يكون الواقع في نفسه بعضًا منها أو كلاً منها، وما

يقال: إن الحكم إذا كان بمعنى الإدراك فلا بد من تأويل الاعتقاد، وجعله بمعنى المعتقد فساقط؛ إذ يصح أن يقال إن الإدراكات منها ما يتعلق بالاعتقاد؛ أي: الغرض من الاعتقاد؛ أي: الغرض من ذاته ونفسه العمل كما في قسميه.

(قوله: وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل... إلخ) أي: فلم يعتبر بالنسبة إليه مع أنه أحضر وزيد الكيفية في الأولى دون الثانية، فلم يجرِ على وتيرة واحدة مع إمكان رعايتها، فأجاب بأن التعلق في الأولى ليس نفس العمل فقط، بل من حيث الكيفية بخلافه في الثانية، فلهذا اعتبر الكيفية في الأولى وزادها دون الثانية، وهذا غاية ما يقال في توجيه مرامه، ولكن الظاهر المتبادر أن اعتبار الكيفية في الأولى دون الثانية للإشعار بالتعلق في الأولى بالموضوع وفي الثانية بالغاية، فلا وجه لقوله: «وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك» فإنه لا يتعلق حكم من الأحكام الثانية بكيفية الاعتقاد؛ لأنه لا يبحث فيها عن الاعتقاد.

وأما ما يقال: «معرفة الصانع واجبة» وأمثاله فأوِّل، وقيل: إن تعلق الأحكام الأولى أيضًا بالغاية، لكن الكيفية مقحمة؛ لأن الغرض ليس مطلق الأعمال، بل الأعمال المخصوصة فيكون على نسق واحد، ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف.

(قوله: فالمراد بالاعتقاد: المعتقدات) فيه لا يتأتى على المعنى الأول إلا بتأويل بعيد بأن يكون التعلق بالمعتقد أعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بمتعلقه، وأنه على كلا المعنيين لا يبقى للتقسيم حسن كما لا يخفى على المتأمل، وأنه كان اللائق حينئذ أن يقول: «منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد» أي: أحوال الاعتقاد، والكيفية لا يلزم أن تكون امتثال الوجوب والتحريم حتى يلزم ما ذكره.

(قوله: هو العمل) وفي لزوم الحصر نظر، لكن يندفع بالتأمل في قوله: «إشارة».

(قوله: لأن قولنا الوقت... إلخ) قيل: كل واحد من دليل العموم ضعيف؛ لأن موضوع المسألة لا يجب أن يكون نفس موضوع الفن كما بيِّن في

موضعه من أنه يجوز أن يكون هو نفسه، أو نوعًا منه، أو عارضًا من عوارضه.

والجواب: إن الوقت والتركة ومستحقيها ليست من الأمور المذكورة، فلا خلاص إلا بما ذكره المحشي من التأويل، أو بما يقال: «إن أمثال ذلك القول من المبادئ لا المسائل» ويمنع كون التركة ومستحقيها موضوعًا للفرائض.

(**قوله: كما أن قولهم النية في الوضوء... إلخ**) فيه أن المشبه به ليس أوضح وأشهر من المشبه، لكن الغرض مجرد بيان الاشتراك في التأويل.

(**قوله: ثم إنه ينبغي**) أي: يجب حتى يحصل مطلوبه، ويمكن أن يعتبر معناه بالنسبة إلى قسمة التركة؛ أي: لا سائر الأفعال، وبحديثه قوله: «لا التركة ومستحقوها».

(**قوله: مما لم يقل به أحد**) أي: غيرك يا خصم، وهذا متعارف فيما بين الناس.

(**قوله: هذا من قبيل العطف... إلخ**) قيل فيه: إن المقدم من المتعاطفين ليس بمجرور، بل هو في محمل النصب على قول الأكثر، أو لا محل له من الإعراب على قول من يقول: «الظرف اللغو لا محل له من الإعراب» فلا بد أن يصار في التصحيح إلى رفع قوله: «علم التوحيد» بجعله خبرًا عن المبتدأ المحذوف، أو إلى نصبه بتقدير يسمى أيضًا حتى يكون من عطف الجملة على الجملة، أو يصار إلى قول من يجوز هذا العطف مطلقًا.

وأجيب بأن المعطوف في نسخة المحشي بدون إعادة الجار وبأن قوله: «والمجرور مقدم» تسامح بناء على أن الإعراب في الظاهر على المجرور، وادعاء أن هذا النوع أيضًا من العطف كثير في استعمال الفصحاء، بل هو أولى بالجواز عما يكون المجرور فيه مقدمًا على قول من يقول: «لا محل له من الإعراب» فإنه لا يكون حينئذٍ من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين.

(**قوله: وبه يظهر... إلخ**) لا يخفى أن تقرير السؤال يمكن على وجهين:

أحدهما: وهو الظاهر، أنه يظهر من عبارة التلويح أن ليس العلم للتعلق بالثانية على الإطلاق؛ أي: بجميع الأحكام الثانية على كل وجه علم التوحيد؛

لأن حجية الإجماع من مسائل الأصول أيضًا، ولا يخفى أنه لا يندفع بما ذكره المحشي.

والآخر: إنه يظهر مما فيه أن ليس العلم المتعلق بالأحكام الثانية على الإطلاق؛ أي: بجميعها علم التوحيد؛ لأن حجية الإجماع من مسائل الأصول لا من مسائل الكلام، فلو صح يكون مجابًا بإثبات اشتراك تلك المسألة بين الأصولين، والتغاير بحسب جهة البحث، لكنه خلاف ما يظهر.

واعترض على الجواب المذكور أيضًا بأن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام وموضوع العلم ما يبين فيه فكيف تكون حجية الإجماع من مسائل علم الأصول، بل هي مبادئها الكلامية المذكورة؛ إذ هو العلم الذي تنتهي إليه العلوم الإسلامية، وفيه تبين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها، والمبحوث عنه في علم الأصول هي العوارض اللاحقة له في إفادة الأحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه.

والجواب: إن عدم تبين موضوع العلم فيه ليس على إطلاقه، فإنه يبحث عن ذات الموضوع ويثبت له الوجود، وبعد ذلك يثبت له سائر الأحوال كما بين في «المطولات»، والحق أن المسألة المذكورة من الكلام؛ لأنها من المسائل الاعتقادية، لكنها لما استخرجت من بعض الأحاديث بقانون الأصول اشتبهت به.

والحاصل: إن بعض الأحاديث دل على كون الإجماع حجة دلالة قطعية فيجب الاعتقاد لها، ثم يبحث عن أنواع الإجماع بأن هذا النوع من الإجماع يدل على الوجوب، وذاك النوع يدل على التحريم مثلاً، فليتأمل.

(**قوله: يشير إلى أن له مباحث أخرى**) المراد منها ما فوق الواحد.

(**قوله: عندهم**) أي: عند المتكلمين لا عند الطائفة الثانية.

(**قوله: وإن رجع الكل إلى صفة ما**) لو قال: «مع أن الكل راجع إلى صفة ما» لكان أظهر في تأييد مراده، فإن كان المراد من الكل: الكل المجموعي فلا إشكال في نسبة الرجوع إليه، إلا أنه يأباه قوله: «إلى صفة ما» وإن كان الإفرادي فلا بد من القول بالتغليب، أو من التخصيص بالآخرين.

(قوله: على أن الإمامة إنما هي من الفقهيات) يعني: ليس كل ما يرجع إلى الصفة من مباحث الصفات، بل ليس من الكلام أيضًا، فيؤيد ما ادعاه من أن الصفة إذا ذكرت مطلقة يراد بها الصفة الذاتية الوجودية، فيندفع ما يتوهم بعض القاصرين أنه لا معنى للعلاوة ها هنا.

ونقل عنه في التأييد كون المراد من الصفة الصفة الذاتية الوجودية، فإن الشارح ذكر في آخر هذا الكتاب أن مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والإمامة، فعلم من عده مباحث الأفعال والمعاد والنبوة والإمامة مستقلة بعد ذكر الصفات إنها هي الوجودية الذاتية، لكن الشارح عد الإمامة من المقاصد استطرادًا، فلا منافاة بين كلامي المحشي كما توهم، ومعلوم أن ما ذكره الشارح يجري على قول كل من الفريقين القائل أحدهما بتعميم الموضوع والآخر بتخصيصه.

* **قال الشارح:** [وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابًا وفصولاً، وتقرير مباحثهما فروعًا وأصولاً، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله لصفاء عقائدهم)** إشارة إلى وجه الاستغناء عن تدوين علم الكلام.

(قوله: ولقلة... إلخ) إشارة إلى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه، ومنه يعلم وجه الاستغناء عن تدوين أصول الفقه.

(قوله: بالنظر والاستدلال) إشارة إلى تدوين علم كلام.

وقوله: «والاجتهاد والاستنباط» إشارة إلى تدوين علم الفقه.

* قال العصام: (**قوله: وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين**) دفع لما يتجه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام، مع أنه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه.

(**قوله: لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ**) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة.

وقوله: «وقرب العهد» علة لصفاء عقائد التابعين، ولك أن تجعل علة صفاء عقائدهم بركة صحبة الصحابة، وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للأوهام والشبه.

وقوله: «وقلة الوقائع والاختلافات» إما مقابل لصفاء العقائد أو من موجباته، والوجه هو الأول فتفطن.

وبالجملة: قوله: «لصفاء عقائدهم» متعلق بقوله: «مستغنين» قدم للتخصيص والاحتراز عن إلغاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه.

وقوله: «إلى أن حدثت الفتن» متعلق بالاستغناء؛ يعني: كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيتين عن تدوين العلمين إلى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم إلى تدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه، فلا يرد ما توهم أن استغناء الطائفتين لم ينتهِ إلى زمن الفتن؛ لأنهم لم يدركوها ولم يحتاجوا إلى التدوين وإلا لدونوا، ولا يحتاج إلى الدفع بأن قوله: «إلى أن حدثت» متعلق بمحذوف؛ يعني: فلم يدون إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، بقي أن حدوث الفتن كان في زمن الصحابة ولم يدونوا.

ولو قيل: لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه.

قلنا: فالعلة هذا، ولا دخل لما تقدم إلا أن يقال: ظهور اختلاف الآراء نشأ مما تقدم، فالتعرض له توطئة له، ومن وجوه الاستغناء أنهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة، أو ملازمة أصحابِ السليقة، فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين، فلما حدثت الفتن وقلَّ أصحاب الممارسة

والفطن، وكاد يندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة، ولم يبقى من أهلها إلا واحد واحد دونهما؛ لئلا ينطمس أثرهما.

(قوله: وكثرت الفتاوى) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب، فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج إلى أن يوجه تقديمه على الواقعات بأنه لرعاية السجع، والفتيا والفتوى بالضم والفتح: ما أفتى به الفقيه. كذا في «القاموس».

والمراد بالنظر المقابل للاستدلال: ما لأجل تحصيل التصور والاستدلال لتحصيل الكلام، كما أن الاجتهاد والاستنباط للفقه، والاجتهاد للقاعدة، والاستنباط للأحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة.

والمراد بالأصول: الأدلة دون القواعد، فبيانه على ما أظهرنا تبيانه خال عن التكرار، فلا يحوج إلى الاعتذار بأنه مغتفر في الخطب.

* قال الكفوي: **(قوله: عن الاشتغال به)** الظاهر أن منعهم إنما هو عن الاشتغال بنفس الكلام وتعليمه وتعلمه كما سيجيء عن الشارح لا عن تدوينه، والكلام ها هنا عن الثاني دون الأول، فالأول ترك هذه الغاية.

(قوله: هذا علة) أي: قوله: «ببركة صحبة النبي ﷺ» فالظاهر تعليق القول عليه.

(قوله: ولك أن تجعل... إلخ) الظاهر أنه جعل مجرد قرب العهد من غير اعتبار الصحبة لا مع الصحابة، ولا مع النبي ﷺ علة لصفاء عقائدهم، وفيه: إن اقتضاء مجرد قرب العهد بزمان النبي ﷺ لصفاء العقيدة مما لا ثبت له كما قال البحرأبادي، فتأمل.

(قوله: إما مقابل لصفاء العقائد) يعني: إنه يحتمل أن يكون معطوفًا على قوله: «لصفاء عقائدهم» فيكون مقابلاً له، ويحتمل أن يكون معطوفًا على قوله: «وقرب العهد» فيكون من موجباته وجملة أسبابه، لكن لا وجه لهذا الأخير أصلاً، فعدَّه من الاحتمالات مما لا ينبغي.

(قوله: فتفطن) أي: في استخراج الوجه في كون الوجه هو الأول، ولعل ذلك أنه لو كان من موجبات صفاء العقائد بقي الاستغناء عن تدوين الفقه بلا

وجه، بخلاف ما إذا كان مقابلاً له، فإنه حينئذٍ يكون ناظرًا إلى الاستغناء عن تدوين الفقه.

(قوله: والسنة بالسليقة) يمكن أن يقال: هذا مما يؤول إلى صفاء عقائدهم، كما أن الملازمة لأصحاب السليقة مما يؤول إلى تمكنهم من المراجعة إلى التفات، فافهم.

(قوله: عن اختلاف المفتين في الجواب) أي: في الجواب عن مسألة واحدة، أو في الجواب للمستفتين.

(قوله: حتى يحتاج) فيه: إن الاحتياج إلى ذلك التوجيه ثابت؛ إذ الظاهر تأخيره فيما سبق حيث قال: «ولقلة الوقائع والاختلافات» فإن هذا في مقابلة ذلك.

(قوله: والاستنباط للأحكام) أصل الاستنباط إخراج النبط، وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما يحفر كما ذكره البيضاوي في سورة النساء، فعلى هذا المناسب جعله للقاعدة؛ إذ تستخرج القاعدة ثم الأحكام الجزئية.

(قوله: مغتفر) بالغين المعجمة ثم الفاء بمعنى: العفو عنه، ففيه حذف وإيصال، وهذا لفظ شائع الاستعمال في مثل هذا المقام.

وقيل: إنه من الغفر بمعنى: الكثير، أو من الغفر بمعنى: المحتاج إليه، ورد بأنه من الأوهام، فتدبر.

* قال ولي الدين: **(قوله: حتى دون مالك... إلخ)** فيه أن الإمام مالكًا ـ رحمه الله تعالى ـ ليس من التابعين، بل من تابع التابعين على ما بين في كتب أسماء الرجال، مثل: «الكمال» لعبد الغني المقدسي، و«تذهيب الكمال» للمزي، و«إكمال التهذيب» لمغلطاي، و«تذهيب التهذيب» و«الكاشف» للذهبي، و«تهذيب التهذيب» و«تقريب التهذيب» لابن حجر وغيرها، وقلد هذا المحشي الخيالي في هذا الخبط، ولو قال بدل هذا: «حتى دون أبو حنيفة من التابعين الفقه الأكبر والأبسط والعالم والمتعلم والوصية» لكان له وجه.

* قال الخيالي: **(قوله: وقد كان الأوائل... إلخ)** تمهيد لبيان شرف

العلم وغايته، مع الإشارة إلى دفع ما يقال: تدوين هذا العلم لم يكن في عهده ﷺ ولا في عهد الصحابة والتابعين، ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه.

(قوله: لصفاء عقائدهم..إلخ) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله: «مستغنين عن تدوين» قُدم عليه للاهتمام أو للاختصاص؛ أي: هذه الأمور بسبب استغنائهم لا ما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة، ألا يرى أنه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله عنه دوّن في الفقه مع أنه من التابعين.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ولا في عهد الصحابة والتابعين)** هذا إنما يصح إذا لم يكن أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ من التابعين كما تشعر به عبارة «فتاوى السراجية» وإلا فقد صنف الفقه الأكبر في الكلام.

(قوله: لما أهملوه) لأنهم الواضعون للأحكام الشرعية، وكانت عادتهم في ذلك إرشاد المسترشدين، فلو كان لتدوين الأحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه، كذا نقل عنه.

ومحصل الدفع أنهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها؛ لأن الإرشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين؛ لقلة الوقائع والاختلافات.

(قوله: مع ما عطف عليه) وهو قوله: «وقرب العهد، ولقلة الوقائع وتمكنهم».

(قوله: للاهتمام) أي: للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الأصل، ومثل ورود الحكم ابتداء مدللاً، فإنه لا يتطرق إليه الشبهة حينئذ في أول الأمر، بخلاف ما إذا ذكر الحكم أولاً، فإنه يتطرق إليه الشبهة من أول الأمر، ومثل كون الغرض متعلقًا بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك، كذا نقل عنه مثل إزالة توهم كونه دعوى بلا دليل.

(قوله: لا ما توهم... إلخ) إشارة إلى أن الاختصاص أمر إضافي بالقياس إلى ما يتوهم لا أمر حقيقي، بمعنى: إنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلاً.

(قوله: مع أنه من التابعين) فيه أن مالكًا ـ رحمه الله ـ ممن تبعهم على ما

قال في التقريب في تمثيل رواية الأكابر عن الأصاغر، أو تابعي عن تابعه كالزهري والأنصاري عن مالك.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إذا لم يكن أبو حنيفة من التابعين)** وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر في «الإجازة» حيث قال فيها: ولد أبو حنيفة رضي الله عنه سنة ثمانين، وذهب به ثابت أبوه إلى علي ـ كرم الله وجهه ـ وهو صغير فدعا له بالبركة في ذريته، فكان هذا الإمام من آثار تلك الدعوة، وناهيك بذلك شرفًا له رضي الله عنه، ومن ثم قدمه الله تعالى على أئمة عصره وهو عصر التابعين، فإنه من أوساطهم، ولم يظهر لأحد منهم من الأتباع والشهرة والتقدم ما أظهر له أخذ الفقه عن حماد بن سليمان، وأدرك أربعة من الصحابة بل ثمانية. انتهى.

قيل: ولا إشكال على تقدير تابعيته؛ إذ المراد من التدوين: التدوين المخصوص بتمهيد القواعد وترتيب الأبواب، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها على ما صرح به، ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين.

(قوله: بدون التدوين لقلة الوقائع) الأولى أن يزيد قبل «لقلة الوقائع» لصفاء العقائد؛ بأن يقول: «لصفاء العقائد ولقلة الوقائع»؛ إذ هذا بيان محصل الدفع كما اعترف به، والجزء الأول من دليل ذلك المحصل هو صفاء العقائد.

(قوله: وهو قرب العهد، ولقلة الوقائع وتمكنهم) لا يخفى أن لفظ «هذا» في قول الخيالي: «هذا مع ما عطف عليه» إن كان إشارة إلى الصفاء مع اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقرب العهد، وتمكنهم؛ إذ هما لو كانا معطوفين فإنما هما معطوفان على صفاء بدون اللام لا على الصفاء، وإن كانت إشارة إلى صفاء بدون اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع؛ إذ هو معطوف على الصفاء مع اللام لا على صفاء بدونه فالحق أن يفسر ما عطف عليه بقلة الوقائع فقط، كما فعله المحشي المدقق، ويجعل قرب العهد معطوفًا على «بركة» وتمكنهم معطوفًا على «قلة الوقائع» ويكون قوله: «لصفاء» إلى قوله: «ولقلة الوقائع» علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام على اللف والنشر، وقوله: «القلة

الوقائع» مع ما بعده علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه على اللف والنشر أيضًا.

ويمكن توجيه كلامه باختيار الشق الثاني؛ أي: كون هذا إشارة إلى صفاء بدون اللام، ويعتبر أن المعطوف في «ولقلة الوقائع» هو قلة الوقائع، واللام زائدة أقحم للإشارة إلى أن ما قبله علة الاستغناء عن تدوين علم الكلام، وهو الاستغناء عن تدوين الفقه كما علمت.

(قوله: أي للاهتمام بغير الاختصاص) أي: للاهتمام العارض بسبب غير سبب الاختصاص، وذلك السبب مثل العناية... إلخ، وإنما احتاج إلى التقييد المذكور؛ لأن الاختصاص أيضًا نكتة من نكات الاهتمام، فلا يقابل الاختصاص مطلق الاهتمام.

(قوله: مثل العناية بالدليل... إلخ) أصالته؛ بمعنى: إنه ينبني عليه الدعوى، وإلا فالمقصود بالذات الدعوى والإتيان بالدليل لأجلها، ومن وجوه الاهتمام تنظيم الكلام على أحسن النظام، وتسيقه على أجمل الانتظام.

(قوله: سوى ما ذكر) لاحتمال أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له؛ لاشتغاله بالطاعات البدنية دائمًا للقيام بأمره، وهذا أولى مما ذكره الشيخ خالد في هذا المقام.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: هذا مع ما عطف عليه)** وهو قوله: «ولقلة الوقائع» ورديفه.

وقيل: إن هذا عطف على قوله: «ببركة» بناء على اتحاد مؤدى باء السببية واللام التعليلية والأول أظهر[١].

(قوله: قدم عليه للاهتمام) نقل عنه: أي: للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الأصل، ومثل ورود الحكم ابتداء مدللاً، فإنه لا تعتريه الشبهة حينئذٍ من أول الأمر، ومثل كون الغرض متعلقًا بالسبب لا بالحكم، ومثل إزالة توهم كونه دعوى بلا دليل.

---

(١) لأن عطفه على الأول عطف على مناسبه لفظًا ومعنى، بخلاف الثاني فإنه عطف على مناسبة معنى فقط.

(قوله: لا ما توهم) إشارة إلى أن الاختصاص إضافي لا حقيقي، تأمل[(١)].

* قال المرعشي: **(قوله: والأول أظهر)** أما لفظًا فظاهر، وأما معنى فلأنه حينئذٍ يكون صفاء العقائد فقط سببًا للاستغناء عن تدوين العلم مع أنه لا دخل له في الاستغناء عن تدوين الفقه كما لا يخفى.

(قوله: أي: للاهتمام بغير الاختصاص) قد ذكر في المعاني أنه ليس في التقديم شيء باعث إليه يجري مجرى الأصل سوى العناية والاهتمام، لكن لا بد للاهتمام من سبب، ولا تكفي العناية باعثًا من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية وبما كانت أهم، وذلك السبب للاهتمام والعناية مثل التخصيص وغير ذلك مما يناسب المقام، فتقابل الاهتمام بالتخصيص تقابل المعلول العام بإحدى علله، وهو غير حسن، ولذلك خصص المعلول بمعلول ما عدا العلة المذكورة من العلل مثل العناية بالدليل؛ أي: السبب المغاير للاختصاص من أسباب الاهتمام مثل العناية.

وفيه أن العناية والاهتمام بمعنى واحد، وهو القصد؛ إذ قد ذكر في «مطول المعاني» أحدهما موضع الآخر، وعطف أحدهما على الآخر على طريق عطف التفسير في مواضع عديدة كما في بحث تقديم المسند إليه، وبحث تقديم المفعول ونحوه على الفعل كما لا يخفى على الناظر فيه، فالظاهر حينئذٍ أن يقول: مثل أصالة الدليل.

فإن قلت: فليكن مثالاً للاهتمام، والمعنى: إن الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل لأصالته؛ لئلا يرد ما ذكر.

قلت: يأباه قوله: «ومثل ورود الحكم... إلخ، ومثل كون الغرض متعلقًا بالسبب... إلخ، ومثل إزالة توهم كونه... إلخ» فإن هذه الأمور سبب الاهتمام لا نفس الاهتمام إلا أن يتكلف التقدير بأن يقدر، ويقال: المراد مثل العناية بالدليل ليرد الحكم ابتداء مدللاً... إلخ.

---

(١) إشارة إلى أن الاختصاص الإضافي إنما يكون إذا كان عدم الشرف سببًا من أسباب الاستغناء، وذلك ليس سببًا في الواقع.

ويمكن توجيه كون قوله: «مثل العناية» مثالاً لغير الاختصاص، بأن يقال: التقدير مثل سبب العناية بالدليل الذي هو الأصل، وذلك السبب هو أصالة الدليل، ثم أصالة الدليل علة للاهتمام بذكر الدليل مطلقًا، وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحًا للأهم على غيره، وأما ورود الحكم ابتداء مدللاً فإنه غرض في الاهتمام بذكر الدليل أولاً، وهو نقيض تقديم ذكره، وأما كون الغرض متعلقًا... إلخ فإنه علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقًا، وهو يقتضي تقديم ذكره للأهم.

وأما إزالة توهم كونه دعوى بلا دليل فاعلم أن المراد يحتمل أن يكون بلا دليل في نفس الأمر أو عند المدعي أو في الذكر، فعلى الأولين: الإزالة إن لم تقيد بابتداء الأمر فهو غرض في الاهتمام بذكر الدليل مطلقًا، وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحًا للأهم، وإن قيدت فهو غرض من الاهتمام بذكره أولاً، وهو يقتضي تقديم ذكره، وكلا الأمرين في التقييد وعدمه جائزان كما لا يخفى.

وأما على الثالث: فيجب أن يكون المراد الإزالة في ابتداء الأمر؛ ليكون غرضًا في الاهتمام بذكر الدليل بعد الدعوى، فلا يدفع كون توهم الدعوى بلا دليل في الذكر؛ لأن التوهم إنما يكون فيما يحمل خلاف المتوهم، فإذًا لم يذكر ألبتة، ومعنى كون ذكر الدليل بعد الدعوى دافعًا لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر: إنه لو لم يذكر بعده لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر، ولا يخفى أنه لا معنى للتوهم حينئذٍ؛ لأن لذكر الدليل مقامين ما قبل الدعوى وما بعدها، فإذا لم يذكر بعدها أيضًا تبقى الدعوى بلا ذكر الدليل قطعًا.

والحاصل: إن ذكر الدليل قبل الدعوى يكون لإزالة توهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر، ولا يتصور ذلك في ذكره بعد الدعوى.

(قوله: لا حقيقي فتأمل) لعل وجه التأمل الإشارة إلى أن هذا القصر قصر قلب؛ لأن المخاطب اعتقد أن سبب الاستغناء عدم الشرف كما أشعر به تقرير السؤال في القول السابق، فقلبته بأن سببه هذه الأمور، وشرط قصر القلب كما في «التلخيص»: تحقق التنافي بين الوصفين، ولا تنافي بين هذه الأمور وعدم الشرف، ومنع التفتازاني اشتراط هذا التنافي وفصله في «المطول» فارجع إليه.

(قال الخيالي: ألا يرى أنه لما ظهر الفتن... إلخ) يعني: إن سبب الاستغناء هذه الأمور فقط، فعند ارتفاعها ارتفع الاستغناء، ولو كان السبب عدم الشرف لما ارتفع الاستغناء في زمن مالك؛ لأن عدم الشرف حينئذٍ باقٍ، وفيه أن هذا لا يدفع توهم أن سبب الاستغناء عن تدوين الكلام عدم الشرف مع أنه المقصود من البيان.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وغايته... إلخ)** أي: فائدته، وهي كون ذلك العلم محتاجًا إليه في العقائد الإسلامية.

(قوله: قدم عليه... إلخ) وقيل: قدم ليقبل الذهن الحكم المعلل إذا أورد عليه بلا تردد.

(قوله: للاهتمام... إلخ) قال في الحاشية: أي الاهتمام بغير الاختصاص، مثل العناية بالدليل الذي هو الأصل، ومثل ورود الحكم ابتداء مدللاً فإنه لا تعارضه الشبهة حينئذٍ من أول الأمر، ومثل كون الغرض متعلقًا بالسبب لا بالحكم، وأمثال ذلك... إلخ كإزالة توهم كونه دعوى بلا دليل ابتداء.

* قال محمد الشريف: **(قوله: تمهيد لبيان شرف العلم... إلخ)** الظاهر أن مراد الشارح أن يدفع أولاً قول من قال: «ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة»؛ لأنه لو كان لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لأنهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتى يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته، فالمقصود عكس ما ذكره المحشي كما يظهر بالتأمل.

(قوله: ولو كان له شرف) أي: لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة، فالضمير للعلم لا للتدوين.

(قوله: متعلق بقوله مستغنين) الظاهر أنه متعلق بـ«كان» بعد تقييده بقوله: «مستغنين» وكأن مراد المحشي أيضًا هذا كما يؤيده ما نقل عنه في توجيه الاهتمام، ويمكن أن يقال: إن المحمول في هذه القضية قوله: «مستغنيين» وكان قيد له، فيدل على اقتران مضمون الجملة بالماضي لا أن المحمول «كان» و«مستغنين» مفعوله وقيد له، وظاهر أن العلة إنما تكون للمحمول لا لقيده إلا نادرًا.

(قوله: ألا يرى أنه.... إلى قوله: مع أنه من التابعين) تأييد لكون علة استغنائهم بالأمور المذكورة في الشرح، فإنه لما دون مالك عند ظهور الفتنة مع أنه من التابعين وهم لا يرتكبون المناهي والعبث علم أن ترك الأوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم بالأحكام العملية والعلمية بسبب تعلمه عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله، ولا محال لمؤمن على خلافه.

ولقائل أن يقول: لو كان لعلم الكلام أيضًا شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرهما من الأئمة المسائل الكلامية أيضًا؛ لوقوع الاختلاف فيها أيضًا، فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم شرف وعلى صدق الأحاديث المروية في النهي عن الاشتغال ببحث الذات والصفات والقضاء والقدر، فقال الشارح: «ولقلة الوقائع... إلخ» عطفًا على قوله: «لصفاء عقائدهم».

قيل: علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما أن المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام، وقوله فيما بعد: «بالنظر والاستدلال» ناظر إلى علم الكلام، وقوله: «والاجتهاد والاستنباط» ناظر إلى علم الفقه، ولا يخفى أن التعميم جائز في المقامين وإن كان الظاهر ما ذكره القائل.

* **قال الشارح:** **[وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بـ«الفقه»، ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بـ«أصول الفقه»، ومعرفة العقائد عن أدلتها بـ«الكلام»؛ لأن عنوان مباحثه: كان قولهم الكلام في كذا وكذا، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعًا وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيرًا من أهل الحق؛ لعدم قولهم بخلق القرآن، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة، ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ما يفيد معرفة الأحكام.... إلخ)** الأقرب إلى الفهم، والأنسب للسياق هو أن الموصول عبارة عن المسائل، وإن الأحكام عبارة عما هو المبين في علم الفقه من النسب الخبرية، أو

المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات، فيتجه عليه أن المفيد عين[(١)] المفاد.

وأجيب عنه تارة بأن التغاير الاعتباري كافٍ فيه كما يقال: علم زيد يفيده صفة كمال، وأخرى بأن المراد من الأحكام هاهنا الأحكام الجزئية المندرجة تحت الأحكام الكلية، ويؤيده لفظ: «المعرفة»[(٢)].

وفيه: إن الأول حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة، والثاني مع كونه موجبًا للاضطراب والانتشار في الكلام؛ إذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف[(٣)] الكلام لعدم تصوير الأصل والفرع[(٤)] في أكثر مسائله، مما يأباه التقييد بقوله: «عن أدلتها» وأنت تعلم أن هذا القيد كما يأبى عن الجواب الثاني، كذلك يأبى عن جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بعد تحصيل المسائل، ومشاهدتها مرة بعد أخرى، بل قيد المعرفة أيضًا؛ لأن تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاهدة بعد الغيبة دون المعرفة والعلم.

وحق الجواب هاهنا وإن كان فيه خروج عن السياق[(٥)] جعل الموصول عبارة عن الملكة الاستحصال والاستنباط[(٦)]؛ أعني: التهيؤ التام الحاصل

---

(١) لأن المسائل لا تفيد إلا من حيث الوجود؛ لأن المفيد للوجود لا بد أن يكون له الوجود قبل الإفادة، ووجود المسائل لا يكون إلا في الذهن وهو عين علمها، فيلزم أن تكون المسائل من حيث العلم مفيدة للعلم، فرجع إلى إفادة العلم بنفسه فتدبر، ولا يبعد كل البعد أن يقال: إن المفيد هو الكل، والمفاد هو الجزء.

(٢) إذ المعرفة تستعمل في الجزئيات كما أن العلم يستعمل في الكليات.

(٣) بل في الأصول أيضًا بهذا الدليل المذكور.

(٤) لأن استخراج الفرع من الأصل وإن كان بالدليل لكن المراد بالدليل المذكور في التعريف هو الدليل السمعي، تأمل.

(٥) إذ المناقشة في إطلاق اسم المدون على الملكة أمر بيِّن مع أنه شائع ذائع بينهم.

(٦) على أن إطلاق المدونة على الملكة شائع، كما يقال: إن أسامي العلوم المدونة تطلق على كذا وكذا.

للمجتهد من ممارسة الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد، فإنها تفيد المجتهد معرفة[١] الأحكام عن أدلتها التفصيلية، وهي متزايدة يومًا فيومًا بتعاقب الحوادث اليومية، فلا يتصور أن يخاطبهما، وإنما مبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام؛ أعني: أن يكون عنده ما يكفيه في الاستعلام وقت المراجعة إليه والاحتياج، وإن استدعى زمانًا، ولهذا قيل: جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذي هو التهيؤ التام ضروري.

ويمكن الجواب عنه بأن يجعل الموصول عبارة عن الألفاظ[٢] الدالة، فإن من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام[٣] عن الأدلة التفصيلية.

ولعل هذا مراد الفاضل المحشي من المسائل المدللة[٤]؛ حيث قال في الجواب: المعرف هاهنا هو المسائل المدللة[٥]؛ لأن من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها[٦] وأنت خبير بأنه يرد على الأجوبة كلها سوى الجواب الحق كون المقلد فقهيًا[٧] وذلك ليس كذلك، وأجيب بالتزامه.

---

(١) على قياس قولنا: «خبر الرسول» يفيد، لكن يرد على أنه يرد إطلاق اسم العلم؛ أي: قدرة معرفة الأحكام.

(٢) فيه: إن أسماء العلوم المدونة لا تطلق على الألفاظ.

(٣) **(قوله: معرفة الأحكام)** أي: قدرة معرفة الأحكام.

(٤) **(قوله: من المسائل المدللة)** الظاهر أن مراده بالمسائل المدللة المسائل المستندة إلى أدلتها، ويرد عليه أن المفيد حقيقة هو الأدلة دون المسائل المستندة إليها ولا مجموع المسائل والأدلة، وحينئذ المراد بالمدللة المعنى اللغوي لا الاصطلاحي، تدبر.

(٥) فيه: إن المفاد أيضًا المسائل المدللة؛ أعني: معرفة الأحكام عن أدلتها.

(٦) وقد يقال: قوله: «عن أدلتها» مشعر بالاستدلال فخرج المقلد، ويمكن أن يدفع بأن المراد بالمعرفة هو التيقن بالدليل بمعنى الممارسة، وهو لا يتصور في غير المجتهد.

(٧) هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات، وإلا فلا سؤال ولا جواب.

والإجماع على عدم فقاهته مبني على اعتبار[١] التهيؤ التام في الفقه والفقاهة؛ أعني: ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار، وكيف لا والفقه علم من جملة العلوم المدونة، لكن يرد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد، وإن لم يكن عالـمًا[٢] ومستحضرًا لشيء من مسائل الفقه، أو يكون عالـمًا بمسألة أو مسألتين فقهيًا، وليس[٣] كذلك.

وأيضًا إن إطلاق أسامي العلوم على تلك الملكة ـ أعني: ملكة الاستنباط والاستعداد القريب ـ غير شائع، ولا يضار إليه من غير ضرورة، ولا ضرورة في غير علم الفقه، فلا بد ألا يصار إليه ولا يعتبر في الباقيين، فتفسير علم الفقه بها دون الباقيين يوجب الاضطراب[٤] والانتشار في الكلام والخروج عن الأسلوب، تأمل[٥].

(قوله: عن أدلتها[٦] التفصيلية) متعلق بمعرفة، ولا شك أن المعرفة عن الأدلة تشعر بكونه استدلاليًا، فيخرج علم جبرائيل والرسول[٧] ـ عليهما السلام ـ فإنه بالحدس، وكذا علم الله تعالى.

---

(١) بل على اعتبار قوة استنباط اليقين من الأمارات، كما اعتبره الشيخ ابن الحاجب.

(٢) الجواب: إن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقض، بل لا بد من أن تتحقق مادة النقض، وقيل: يكفي الإمكان فيه.

(٣) يعني: من حصل له هذه المرتبة، ولم يكن عالـمًا مستحضرًا لشيء، وهو محض احتمال.

(٤) هذا على تقدير عطف قوله: «معرفة أحوال ومعرفة العقائد» على «معرفة الأحكام» كما هو الظاهر، تأمل.

(٥) وجه التأمل: إن الجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقض، بل لا بد أن تتحقق مادة النقض، وقيل: يكفي الإمكان فيه.

(٦) نظيره ما قال ـ قُدس سره ـ في «المطول» في بحث المقدمة: وكذا العلمان في الحقيقة عبارتان عن التصديق بمسائليهما مستندًا إلى أدلتهما.

(٧) إن جعل عن أدلتها متعلقًا بمعرفة، وأما إن جعل متعلقًا بالأحكام فلا، ورُدَّ ذلك بأن الحاصل من الدليل هو العلم والمعرفة بالشيء لا الشيء نفسه، تأمل.

قال الفاضل المحشي: فإن قلت: للرسول ﷺ علم اجتهادي ببعض الأحكام، فلا يخرج علمه بهذا القيد.

قلت: تعريف الأحكام للاستغراق فلا إشكال. تمَّ كلامه، وأنت خبير بأنه حينئذ بطل الجمع وإن صحَّ المنع.

وإنما قيد الأدلة بالتفصيلية؛ لأن العلم بوجوب الصلاة لوجود المقتضى ليس من الفقه، مثلاً إذا قال المستدل: الصلاة واجبة لوجود المقتضى لذلك، أو شرب الخمر حرام لوجود النافي لحليتها، فهذا علم إجمالي لا يسمى: فقهًا ما لم يعلمهما، ويستنبطهما من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ...﴾ [المائدة: ٩٠] فإن هذا دليل تفصيلي.

(قوله: إجمالاً) أي: معرفة أحوال الأدلة[١] في ضمن قضايا كلية من غير نظر إلى خصوصية الأحوال والأدلة.

(قوله: في إفادتها[٢]) أي: الأحوال المتعلقة بكيفية إفادة الأدلة الأحكام، على معنى أن يكون البحث عن الأحوال التي لها مدخل في إفادة الأدلة الأحكام، على وجه تعرف به كيفية استنباط الأحكام من الأدلة السمعية، وكيفية الاستدلال بها عليها والأخذ من مأخذها، ولكنه ترك التقييد بقيد الأدلة هاهنا مع التقييد بها في الفقه والكلام غير ظاهرة[٣].

(قوله: ومعرفة العقائد[٤]) إن عطف على الموصول فالأمر ظاهر لكنه خروج عن السياق[٥]، وإن عطف على معرفة الأحكام ففيه مثل ما مرَّ سؤالاً وجوابًا على ما عرفت، ووجه تغيير الأسلوب حيث قال: «معرفة العقائد» ولم

---

(١) واستنباط الأحكام منها.

(٢) بقيد إفادتها خرج علم المنطق وفيه تأمل، ولو قيل بدل قوله: «في إفادتها» «من حيث إفادتها» لكان أظهر.

(٣) لعل الشارح لاحظ الاكتفاء وفيه غرابة الأسلوب، فافهم.

(٤) فيه أن المراد بالعقائد الأحكام.

(٥) لو قيل: إن العطف على الموصول لا يخلو عن الإشارة إلى أن ما هو المعتبر في الفقه لا يليق أن يعتبر فيهما، وبالعكس من ملكة الاستنباط كما أشرنا لكان له وجه.

يقل: «معرفة أحوال الذات والصفات» أو «معرفة الأحكام الاعتقادية» على نمط واحد من السابقين غير ظاهر.

(قوله: لأن عنوان مباحثه.... إلخ) أي: عنوان المباحث في كتبهم الكلام في كذا وكذا[1] موقع الباب، والفصل في كذا وكذا، فسُمي الفن بما وقع في العنوان، فبعد تغيير الأسلوب بقي الاسم بحاله.

(قوله: ولأن مسألة الكلام) بأنه مخلوق أو غير مخلوق، ولأنه سبب لتدوينه.

(قوله: حتى إن بعض المتغلبة.... إلخ) روي أن بعض خلفاء العباسية كان على الاعتزال، فقتل كثيرًا من علماء الأمة طالبًا منهم الاعتراف بحدوث القرآن ومخلوقيته.

(قوله: كالمنطق للفلسفة) قال الفاضل المحشي: عدَّ في «المواقف» كونه بإزاء المنطق وجهًا آخر مغايرًا لكونه مورثًا للقدرة على الكلام، وجمعهما الشارح نظرًا إلى أن كونه بإزاء المنطق باعتبار أنه يفيد قدرة على الكلام، كما أن المنطق يفيد قوة على النطق، فيؤول إلى كونه مورثًا للقدرة. تمَّ كلامه.

ولا يشتبه عليك أن كونه بإزاء المنطق يحتمل أن يكون باعتبار أن لهم علمًا نافعًا في علومهم سموه بالمنطق، وأن لنا أيضًا علمًا نافعًا في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام، إلا أن نفع المنطق بطريق الآلية والخدمة، ولهذا سُمي: خادم العلوم، ونفع الكلام بطريق الإحسان والرحمة، ولهذا سُمي: رئيس العلوم لا بالاعتبار الذي توهمه الفاضل المحشي.

وقد يوجه كونه بإزاء المنطق من حيث الاستعداد في تحصيل المبادئ، إلا أن الاستعداد من المنطق باعتبار أنه بين ما يعرض للمبادئ كالصحة والفساد، ومن الكلام من حيث إنه يبين نفس المبادئ، ولهذا سُمي الأول:

---

(١) قيل: لا يكون الكلام عنوانًا بل العنوان مدخول «في» كما في قولهم: المقالة الأولى في القضايا.

بالخادم[١] والآلة، والثاني بالرئيس[٢]، وقد يقال: إن هذا راجع إلى أحد التوجهين، وفيه تدبر[٣].

(قوله: فأطلق عليه هذا الاسم لذلك) يعني: لأجل كونه أول ما يجب من العلوم التي. . . . إلخ، أطلق وسُمي بهذا الاسم أولاً.

* قال العصام: **(قوله: وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العلمية عن أدلتها التفصيلية بالفقه)** أورد عليه بأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده، وقد تكلف في دفعه بما لا ترضى بسماعه الآذان الكريمة، ولا تذوقه الطباع السليمة، فتركناه لأهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لأجله، وجئنا بدفع ليس فيه تكلف، وهو أنه يقتضي تعريفات العلوم المدونة أن معلوماتها مجرد المسائل.

وما اشتهر أن أجزاء العلوم ثلاثة يقتضي أن معلوماتها: المسائل والمبادئ والموضوعات، والجمع بينهما لا يمكن إلا بارتكاب مسامحة في أحدهما، فالشارح حفظ الحكم المشهور، وجعل التعريفات مبنية على المسامحة، ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الأهم، وكأنه أريد بتعريف الفقه مثلاً: إنه ما يكون المقصود منه معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية، فعدل عن التعريف المشهور حفظًا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان، وقال: هو ما يفيد معرفة الأحكام؛ أي: يشتمل عليها، كما يقال: التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض، وتصور العرض وتصور النسبة بينهما.

وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها، وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عد ما تشتد حاجة العلم إليه جزء منه مبالغة في شدة الحاجة، ولعله الأشبه بالحق وبالاتباع أحق، ولك أن توجه كلامه على هذا

---

(١) أي: من حيث إنه يبين فيه أحوال مبادئ العلوم من حيث الصحة والفساد، سُمي: خادم العلوم.

(٢) أي: من حيث إنه يبين مبادئ العلوم أنفسها، سُمي: رئيس العلوم.

(٣) وجه التدبر أن هذا الوجه وإن كان يرجع إلى الوجهين الأولين لكنه باعتبار الحيثية يصح أن يقال: له وجه آخر.

التحقيق، وتجعل المفيد معرفة جميع الأحكام، والمفاد معرفة كل حكم، ولو جعل التعريف للعلم بمعنى: الملكة، لم يتجه شيء، وقد جعل في شرح «التلخيص» كون التعريف للملكة أرجح، وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور تتوجه إليه مبسوط في كتب أصول الفقه، ولا يسعه هذا المقام وتضيق عنه دائرة الكلام.

(قوله: ومعرفة أحوال الأدلة... إلخ) عطف على معرفة الأحكام عند من له معرفة بأساليب الكلام، والظاهر أن اللام في «الأحكام» إشارة إلى الأحكام العملية السابقة ولا يبعد أن يقال: أطلق الأحكام إشارة إلى أن أصول الفقه لا تخص الفروع، بل استنباط العقائد من الشرع أيضًا يستعان به، ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الأصول، فإن التعرض له في هذا المقام من الفضول.

(قوله: ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية؛ أي: المنسوبة إلى دين محمد ﷺ ليخرج العلم الإلهي للحكيم منه.

(قوله: لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في، قد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام، وله تاسع لم يلتفت إليه، وهو أنه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمي بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق؛ لأنه لم يعهد تسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء، وربما يتوهم أنه جعله مع إيراث القدرة على الكلام متحدًا في المآل، ويحتمل قوله: «كالمنطق للفلاسفة» للإشارة إلى ذلك.

ونحن نزيدك أوجهًا:

الأول: إنه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى؛ لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه، فالرجوع إلى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام، فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام.

الثاني: إنه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها بكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفته.

الثالث: إنه لا يفيد الجوارح إلا الكلام، بخلاف الفقه فإنه يفيدها العمل مطلقًا.

الرابع: إنه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت، فسمي بما يقابل السكوت.

الخامس: إنه في إفادة الاختصاص، بالمبدأ كلام الاختصاص في إفادة الاختصاص فيما بين الأشياء، فسمي باسم مركب من كاف التشبيه واللام، إلا أنه أجري مجرى الأسماء المفردة في الاستعمال؛ لكونه على وزن المفرد فيه.

والوجه الأول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال إلى تمام المدلول، فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة، والأشبه أنه كان تسمية المباحث كلامًا فرع تسميته كلامًا تسمية للأجزاء باسم الكل؛ تنبيهًا على أن كل جزء منه في شدة الحاجة إليه بمنزلة الكل.

والتحقيق أن قولهم: الكلام في كذا من قبيل إطلاق الكلام على حصة منه بمعونة الألف واللام، فإنه للعهد التقديري، وهذا لا يصلح للنقل؛ إذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي، ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعرف باللام.

والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء؛ لأن الكلام موضوع المسألة، وجزء الجزء جزء.

والوجه الثالث من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه؛ لأن الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم.

والوجه الرابع والخامس والسادس من قبيل تسمية الشيء باسم سببه، وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم.

والسابع من تسمية المدلول باسم الدال.

والثامن من تسمية الشيء باسم المشبه به.

وقوله في الوجه الرابع؛ لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم من التعليم لا من العلم، والفرق بينه وبين ما يليه: إن تعليمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه، ولو أُريد بالكلام: الله، لكان الفرق في غاية الوضوح.

والمراد بقوله: «فأطلق عليه»: أطلق عليه أولاً وإلا لغا، أما ذكر الأول في قوله: لأنه أول ما يجب أن يعلم من العلوم، أو قوله: ثم خص به، وقوله في الوجه الخامس: لأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإرادة الكلام من الجانبين حكم أغلبي.

ومما يقضي منه العجب ما قيل: إن الحصر في قوله: «إنما يتحقق» يغني عن قوله، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

* قال الكفوي: **(قوله: فتركناه لأهله)** أي: تركنا الدفع المذكور ولم نذكره، وجئنا بدفع... إلخ.

(قوله: تعريفات العلوم) كتعريف الأصول بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

(قوله: وما اشتهر) عطف على تعريفات العلوم؛ أي: ويقتضي ما اشتهر.

(قوله: إن معلوماتها) أي: يقتضي أن معلوماتها.

(قوله: ومن قبيل التعريف) عطف على قوله: «مبنية».

(قوله: أي: يشتمل عليها) أي: يشتمل على معرفة الأحكام العملية التي هي المسائل اشتمال الكل على بعض أجزائه.

وحاصل ما ذكره: إن المعرف ها هنا هو الفقه بمعنى: التصديق بالمسائل والمبادئ والموضوعات، وإن المراد بالإفادة المذكورة في التعريف هو الاشتمال، فالدفع السؤال المورد، لكن لا يخفى عليك أن ما ذكره أيضًا تكلف ظاهر وتعسف باهر مع أنه ادعى أن ليس فيه تكلف، هكذا ينبغي أن يفهم.

(قوله: ونجعل المفيد) الظاهر أن نجعل الإفادة بمعنى الاشتمال؛ إذ لا معنى لإفادة معرفة الجميع التي هي الكل معرفة كل واحد واحد التي هي الجزء، وأنت خبير بأن هذا التوجيه ليس ما ذكره الخيالي ولا ما هو قريب منه، فإن الإفادة فيما ذكره بمعناه، وها هنا ليس كذلك، وأيضًا المفيد هناك معرفة الكلي وها هنا معرفة الكل، فبينهما بون بعيد نعم حمل الإفادة على معنى الاشتمال تكلف وتعسف كما لا يخفى، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

(قوله: إن اللام في الأحكام) أي: في قوله: «في إفادتها الأحكام».

(قوله: السابقة) في تعريف الفقه.

(قوله: ومزيد تفصيل التعريف) أي: تعريف أصول الفقه، وما سبق منه في الحاشية المتقدمة إنما هو لتعريف الفقه، وأيضًا ما سبق ما يتعلق بفوائد القيود، وهذا مزيد التفصيل فهذا في وادٍ وذلك في وادٍ آخر، فلا يكون هذا من فضول الكلام بعد قوله: «هنالك وما يتعلق بفوائد قيود التعريف... إلخ» كما توهم.

(قوله: أي: المنسوبة... إلخ) فيه رد على بعض المحشين حيث قال: عدم التقيد بالدينية كما وقع في هذا الشارح أحسن لخروج كلام المخالف عنه حينئذٍ مع أنه قد عد منه بالاتفاق.

ووجه الرد: إن كلام المخالف من الفرق الإسلامية منسوب إلى دين محمد ﷺ، فإن المنسوب إلى دينه ﷺ أعم من أن يكون من الدين في الواقع ككلام أهل الحق، ومن ألا يكون منه في الواقع ككلام المخالف كما صرح به الشارح في أول «شرح المقاصد».

(قوله: إلى دين محمد ﷺ) قال حسن جلبي ـ رحمه الله ـ في حاشية «شرح المواقف»: قبل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد ﷺ غير لازم؛ إذ لا اختلاف في العقائد، وأجيب بأنه لظهورها منه، والحق أن اللام في العقائد للاستغراق، وليس سائر الأديان مشتملاً على جميع عقائد دين محمد ﷺ؛ لأن من جملتها اعتقاد نبوته ولوازمها ومباحث الأمامية وغيرها. انتهى فتدبر.

قيل: هذا أمر عجيب؛ إذ الظاهر أن مطلق العقائد الدينية لا يسمى بعلم الكلام، بل إنما هي العقائد المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، فلذلك قيده به. انتهى فتأمل.

(قوله: المشهور أن العنوان هو مدخول في) اعتراض على الشارح حيث جعل العنوان داخل في على خلاف ما هو المشهور فيما بين المحصلين، لكن في نتائج الأفكار على هذا الشرح عنوان الشيء وعنوانه أول.

قيل: قال البابرتي على هذا الشرح: قيل: فيه بحث؛ لأنا ما وجدنا هذا العنوان فيما وصل إلينا من كتب الإمام، وغيرها كـ«الكامل» و«الصحائف»

و«التجريد» و«المواقف» و«الطوالع» اللهم إلا أن يكون عنوان مباحث الكتاب المؤلف أولاً في هذا الفن.

أقول: لعل الكتاب المؤلف أولاً في هذا الفن هو «الفقه الأكبر» للإمام الأعظم، وليس فيه هذا العنوان، فتدبر.

(**قوله: للإشارة إلى ذلك**) أي: إلى الاتحاد في المآل، فيكون قوله: «ويحتمل... إلخ» تأييدًا لما يتوهم، فلا وجه لتسميته بالتوهم، أو إلى الخامس فيكون جوابًا عن قوله: «لم يلتفت إليه كما توهم» أي: وإن لم يلتفت إليه صريحًا إلا أنه التفت إليه إشارة.

(**قوله: ونحن نزيدك أوجهًا**) وهذه وجوه خمسة أخرى للتسمية:

الأول: من قبيل تسمية النائب باسم المنوب عنه.

والثاني: من تسمية المطابق باسم المطابق له.

والثالث: من تسمية المفيد باسم المفاد.

والرابع: من تسمية الشيء بلفظ يقابل اسم مدار ما يقابله.

والخامس: من تسمية الأخص بلفظ الأعم.

(**قوله: للعجز عن تحصيلها**) أي: عن تحصيل العقائد.

(**قوله: عن الكلام**) أي: عن كلام الله تعالى متعلق بـ«نائب»، ويحتمل أن يكون من باب التنازع، لكنه يحتاج إلى تكلف، فحاصل هذا الوجه هو أنه لما كان هذا العلم نائبًا عن كلام الله تعالى في تحصيل العقائد وبمنزلته في ذلك سمي بالكلام.

(**قوله: بين أجزاء الدال**) وهو تمام الألفاظ الدالة على تمام المسائل، وأجزاؤه كل ألفاظ ألفاظ دالة على مبحث مبحث.

(**قوله: إلى تمام المدلول**) وهو تمام المسائل.

(**قوله: معاني متعددة**) وهي أجزاء الدال، فإن تلك الأجزاء وإن كانت في حد ذاتها ألفاظًا إلا أنها بالنسبة إلى لفظ الكلام في كذا معانٍ متعددة.

(**قوله: والأشبه أنه كان... إلخ**) الظاهر أن هذا اعتراض على الوجه الأول بوجهين:

حاصل الأول: إن تسمية الفن بالكلام كان قبل تسمية المباحث به، فكيف يصح النقل عن المتأخر إلى المتقدم؟!

وحاصل الثاني: إن الكلام في قولهم: «الكلام في كذا» مستعمل في الموضوع له بالوضع التركيبي، فلا يصح النقل عنه؛ إذ لم يعهد نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له بالوضع التركيبي، ولو سلم ذلك فاللفظ الذي ينقل عنه إنما هو المعرف باللام، والمنقول هو المجرد عن اللام لا المعرف به، والألزم أن يكون اسم الفن الكلام باللام، ولا يصح تجريده عن اللام حال العامية؛ إذ لا يصح تجريد بعض أجزاء العلم عن بعض آخر، والواقع خلاف ذلك، فإنهم يقولون: هذا كلام القدماء وهذا كلام المتأخرين إلى غير ذلك.

(قوله: فرع تسميته) أي: تسمية علم الكلام، وأنت خبير بأن هذا لا يلائم قولهم بأن علم الكلام يسمى عند المتقدمين بالفقه الأكبر، وبعلم التوحيد والصفات.

(قوله: من الموضوع له بالوضع التركيبي) قال في شرحه لـ«الرسالة الوضعية»: قد حقق في موضعه أن المعرف بلام العهد له وضع تركيبي لكل جزئي معهود من جزئيات مفهومة بخصوصه وضعًا عامًا؛ يعني: إن رجلاً مثلاً كما وضع في حال تجرده عن اللام لمفهومه الكلي، كذلك وضع في حال مقارنته مع اللام لكل جزئي من جزئياته، فالموضوع في هذه الحال هو الموضوع أولاً، وليس هو المركب منه ومن اللام كما توهم.

وقال في تعليقاته على حاشية الشريف على «المطول»: فيه نظر؛ لأن تعيين الشخص يجوز أن يكون مفهومًا من القرينة دون اللام، وحينئذٍ لا يحتاج إلى القول بوضع آخر في العهد الخارجي. انتهى[1].

وقيل: إنما يحتاج إلى إثبات الوضع التركيبي له إذا كان اسم الجنس موضوعًا للماهية من حيث هي هي؛ ليكون استعماله في الجزئيات حقيقة، وأما إذا كان موضوعًا للفرد المنتشر، فلا يحتاج إليه لكون مدلوله حينئذٍ قابلاً للتعين

---

(١) شهر زاده في حاشيته على «شرح الرسالة الوضعية».

المستفاد من اللام. انتهى، وبهذا ظهر ضعف ما ذكره في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض، فتدبر.

(قوله: لأن الكلام موضوع المسألة) يعني: إن الكلام موضوع المسألة في مسألة الكلام وموضوع المسألة جزء منها، ولا يخفى أن مسألة الكلام جزء من مسائل الفن، فالكلام جزء من الفن، فإن جزء الجزء للشيء جزء لذلك الشيء.

(قوله: لأن الكلام مسبب القدرة) ومسبب السبب مسبب.

(قوله: باسم سببه) أما على السادس والخامس فظاهر، فإن المحتاج إليه سبب للمحتاج، وكذا ما لا يتحقق الشيء إلا بإدارته سبب لذلك الشيء، وأما الرابع فلأن الكلام سبب للتعليم والتعلم، وهما سببان لعلم الكلام وسبب السبب سبب.

(قوله: وجعلها) أي: جعل الوجوه الثلاثة التي هي الرابع والخامس والسادس.

(قوله: وهم) ولعل ذلك لأن ما هو الدال إنما هو الألفاظ الموضوعة بآراء المسائل، والمراد بالكلام المذكور في تلك الوجوه: هو الكلام الخارج عن تلك الألفاظ من الكلمات المذكورة عند التعليم والتعلم كما لا يخفى على من نظر في كلام الشارح في تقرير تلك الوجوه.

(قوله: والفرق بينه وبين ما يليه) ما يليه هو الخامس والسادس، ولما كانت هذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الكون من قبيل تسمية الشيء باسم سببه كما أشار إليه أولاً احتاج إلى بيان الفرق بينهما بوجه آخر، فصرح بأن الفرق بين الأول وبين الأخيرين كون المدار في الأول هو التعليم والتعلم بخلاف الأخيرين؛ إذ لا تعليم ولا تعلم فيهما.

وحاصله: إن سببية الكلام في الأول بواسطة التعليم والتعلم بخلاف سببيته في الأخيرين، فإن الكلام فيهما سبب بلا واسطة كما عرفت، فأشار إلى الفرق بين الخامس وبين السادس بأن الكلام سبب للتحقق في الأول وللتعرف في الثاني، كما يظهر بالتأمل في كلام الشارح، فقوله: «وتحققه ناظر إلى

الخامس» وقوله: «وتعرفه إلى السادس» وهذا مجمل ما ذكره محمد شريف حيث قال: والفرق بينهما هو أن حاصل الأول: إن مسائل العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة، وحاصل الثاني: إن الافتقار فيه إلى الكلام لإلزام الفرق المخالفين والرد عليهم.

(قوله: ولو أريد بالكلام فيه) أي: في الوجه الرابع.

(قوله: كلام الله تعالى) فحينئذٍ يكون منقولاً من معنى كلام الله بخلافه في سائر الوجوه.

(قوله: أطلق عليه أولاً) فيه نظر؛ **أما أولاً**: فلأنه يكون هذا الوجه حينئذٍ بيانًا لوجه التسمية بالكلام أولاً مخالفًا لإخوانه.

وأما ثانيًا: فلأن الإطلاق عليه لا يتفرع على كونه أول ما يجب من العلوم التي تتعلم بالكلام، بل لا بد وأن يكون أول ما دون من تلك العلوم أيضًا، والتوجيه بأن المراد أنه لكونه أول ما يجب من تلك العلوم دون أولاً، فأطلق عليه هذا الاسم أولاً مردود بأنه خلاف الواقع لما قيل: إن تدوين الفقه كان مقدمًا عليه، والقول بأن الفاء ليست للتفريع بل للتعقيب، ومعناه: إنه لم يقع قبل هذا إطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم خروج عن مذاق الكلام كما قيل.

وأما ثالثًا: فلما قيل: الإطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقًا على غيره ثانيًا، وهو محل بحث، فتأمل.

(قوله: وإلا لغا، أما ذكر الأول... إلخ) وذلك لأن المشار إليه بقوله: «لذلك» إما كونه مما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام، وإما كونه أول ما يجب من تلك العلوم، فعلى الأول لغا ذكر الأول في الأول؛ إذ لا مدخل له حينئذٍ في التسمية، وعلى الثاني لغا قوله: «ثم خص به»؛ إذ لا شركة للغير في ذلك الكون حتى يحتاج إلى تخصيص للتمييز.

قيل: هذا الترديد توسيع للدائرة وإلا فلا شك في أن الأول متعين، فإنه لا دخل للأولية في مجرد التسمية، بل له دخل في التسمية أولاً.

وحاصله: إنه لو لم يقيد قوله: «فأطلق عليه» بـ«أولا» لضاع الأول في

الأول، وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعًا لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني؛ إذ لا شركة للغير... إلخ، فتدبر.

(قوله: حكم أغلبي) إذ قد يتحقق بلا مباحثة وإدارة كلام من الجانبين أيضًا، وفيه: إن غيره يشاركه في هذا الوجه فلا يكون مرجحًا لتسميته، ولا يصح قوله: «وغيره قد يتحقق بالتأمل والمطالعة» فالظاهر أنه حكم كلي بناء على ما قاله الكلي، من أن الكلام لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في أمره، فإن الوهم يلابس العقل في مبادئه، والباطل يشاكل الحق في معانيه ينبغي أن يعتني فيه بأخذه من أفواه الرجال، ولا يكتفي فيه بالتأمل في المأخذ ومطالعة الكتب المصنفة فيه، وأما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر، ولهذا لم يذكر هذا الوجه في «شرح المقاصد» انتهى، أو الحصر ادعائي كما قال بحرأبادي.

(قوله: ومما يقتضى منه العجب ما قيل) وذلك لأن الحصر المستفاد من قوله: «إنما يتحقق... إلخ» إنما هو قصر تحقق الكلام على المباحثة وإدارة الكلام، ولا يخفى أن هذا لا يغني عن قوله: «وغيره قد يتحقق بالتأمل» لا قصر التحقق بالمباحثة والمطالعة على الكلام؛ إذ لو أريد ذلك لقيل: إنما يتحقق بالمباحثة والمطالعة هو بضمير الفصل كما قال الفرزدق:

وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

هذا والظاهر أن هذا رد بليغ على المحشي البحرأبادي حيث قال: قوله: «وغيره قد يتحقق... إلخ» إشارة إلى جهة اختصاص الاسم كما وقع، وإلا فلا حاجة إليه؛ إذ اللازم في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الأسماء لا غير، نعم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالمسمى كان أقوى، فيكون اعتباره أولى، هذا لكن يرد حينئذٍ أن ترك هذا الاعتبار ليس بأولى في الوجوه الثلاثة المتقدمة مع إمكانه هناك أيضًا. انتهى بعبارته.

وأنت خبير بأن مؤدى كلامه أن المقصود الأصلي هو بيان وجه التسمية قد تمَّ بقوله: «إنما يتحقق... إلخ» فلا حاجة فيه إلى قوله: «وغيره قد يتحقق... إلخ» إلا أن يقال: إنه إشارة إلى جهة اختصاص هذا الاسم بهذا

العلم، وليس فيه دعوى أن الحصر في قوله: «إنما يتحقق» يغني عن قوله: «وغيره قد يتحقق. . . إلخ».

* قال ولي الدين: **(قوله: أورد عليه. . . إلخ)** الظاهر أن المورد والمتكلف هو الفاضل الخيالي، وفيه أن أمثال هذا التشنيع في حقه غير معقول، على أنه سيأخذ بعض مثلما حكم عليه بالتكلف وينسبه إلى نفسه، فصدق عليه قوله: «الشهير يؤكل ويذم».

(قوله: فتركناه) أي: تركنا تلك الأجوبة المتكلفة لأهلها، فالتذكير باعتبار لفظ «ما»، والتأنيث فيما سبق باعتبار معناه.

(قوله: لأجله) أي: التكلف، فهو علة للإعراض.

(قوله: وجعل التعريفات) أي: تعريفات العلوم التي ذكرها القوم لها.

(قوله: ومن قبيل التعريف) عطف على قوله: «مبنية».

(قوله: فعدل عن التعريف المشهور) وهو معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية.

(قوله: حفظًا للتعريف) أي: التعريف الذي ذكره الفقه، وأما تعريف القوم الفقه فمشتمل على المسامحة كما سبق.

(قوله: أي يشتمل عليها) أي: على الأحكام التي هي المسائل كما يشتمل على المبادئ والموضوع، فيكون الفقه عبارة عن أجزاء ثلاثة، فلا يكون التعريف مبنيًّا على المسامحة بخلاف تعريف القوم للفقه، وبهذا التحقيق اندفع السؤال المورد على أخذ الإفادة في التعريف.

(قوله: وبعض المحققين) ولعل المراد به سيد المحققين، وقد سبق منا البيان فيه.

(قوله: ولك أن توجه إلخ) وأنت خبير بأن هذا التوجيه قريب مما ذكره الخيالي حيث قال: ولك أن تقول: الفقه هو علم الأحكام الكلية لا معرفة الأحكام الجزئية، مع أنه حكم على هذا بالتكلف كما سبق، لكن ذهب إلى هذا التوجيه بعض المحشين وحسنه، وذلك حيث قال: والأحسن أن يقال: إن المفيد هو العلم بجميع تلك الأحكام، والمفاد هو علم كل واحد من تلك

الأحكام، والفرق بينهما ذاتي؛ لتغاير الكل والجزء بالذات، ومعنى الإفادة: استلزام الكل معلومية الجزء. انتهى.

واعترض عليه المحشي اللاهوري بأن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد، لكن أي فائدة في اعتبار إفادة جميع الأحكام لكل واحد من الأحكام في التعريف؟ فتدبر.

(قوله: ولو جعل التعريف... إلى آخره) فيه رد على الخيالي حيث قال: ولما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط أو الاستحضار فسياق الكلام ـ أعني قوله: عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الأبواب ـ يأبى عنه. انتهى.

والمراد من قوله: «وقد جعل... إلى آخره» تأكيد هذا الجعل، وأنت خبير بأن ما ذكره من الإباء حق لا شبهة فيه؛ لأن التدوين والتمهيد والترتيب لا تضاف عرفًا إلى الملكة بخلاف السلم، وقد قال الشارح في «شرح التلخيص» في بيان قوله: «وينحسر المقصود في ثمانية أبواب»: ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن نفس الأصول والقواعد.

وقد آثره هذا المحشي في «الأطول» حيث قال: والشارح المحقق اختار حمله على الملكة، وجوز حمله على المسائل مع أن قول المصنف: «وينحصر في ثمانية أبواب» يستدعي بظاهره الحمل على المسائل، فلا يرد ما قيل: إنه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة تدوينًا للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوينًا للعلوم.

(قوله: عطف على معرفة الأحكام) فيه تعريض للخيالي حيث قال: وإن التزم عطفه على الموصول يرتفع الإشكال.

(قوله: ومزيد تفصيل التعريف... إلخ) هذا من فضول الكلام بعد قوله: «وما يتعلق بفوائد قيود التعريف إلخ» والمراد بكتب الأصول التي ذكرت فيها قيود التعريف مثل «التوضيح» و«التلويح» وأطراف «شرح المختصر».

* قال الخيالي: **(قوله: وسموا ما يفيد معرفة الأحكام...إلخ)** إن قلت: الفقه نفس معرفة الأحكام لا ما يفيدها.

قلت: المعرف ها هنا هو المسائل المدللة، فإن من طالعها ووقف على

أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها، ولك أن تقول: الفقه هو علم الأحكام الكلية لا معرفة الأحكام الجزئية، فإن علم وجوب الصلاة مطلقًا يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلاً.

وقد يقال: التغاير الاعتباري كافٍ في الإفادة كما يقال: علم زيد يفيده صفة كمال، وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام ـ أعني: قوله: عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الأبواب ـ يأبى عنه، لكن يرد على أول الأجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه إجماعًا.

وغاية ما يقال: إنه كما أجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة، والتوفيق بين هذين الإجماعين إنما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان، وعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه.

(قوله: عن أدلتها) متعلق بالمعرفة، وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية، فإن الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون إلا استدلاليًا، فيخرج علم جبريل والرسول، فإنه بالحدس لا بتجشم الاكتساب.

فإن قلت: للرسول علم اجتهادي ببعض الأحكام، فلا يخرج علمه بهذا القيد.

قلت: تعريف الأحكام للاستغراق، فلا إشكال.

(قوله: ومعرفة أحوال الأدلة) الظاهر أنه معطوف على معرفة الأحكام، ففيه مثل ما مر من الكلام، وإن التزم العطف على الموصول يرتفع الإشكال، وقس عليه قوله: «ومعرفة العقائد».

(قوله: كالمنطق للفلسفة) عدَّ في «المواقف» كونه بإزاء المنطق وجهًا آخر مغايرًا لكونه مورثًا للقدرة على الكلام، وجمعهما الشارح ـ رحمه الله ـ نظرًا إلى أن كونه بإزاء المنطق باعتبار أنه يفيد قوة على الكلام، كما أن المنطق يفيد قوة على النطق، فيؤول إلى كونه موروث القدرة.

(قوله: فأطلق عليه هذا الاسم) أي: أولاً؛ إذ لو لم يقيد به لضاع، أما قيد الأول في الأول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني؛ إذ لا شركة في كونه

أول ما يجب حتى يختص للتمييز، وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه أيضًا، مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فإن قلت: الفقه نفس معرفة الأحكام)** حيث عرفوه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

وقال أبو حنيفة: الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها.

(قوله: قلت: المعرف ها هنا هو المسائل) يعني: إن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل، وقد يطلق على نفس المسائل، فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى: التصديق بالمسائل، والمعرف ها هنا ـ أي: في عبارة الشارح ـ هو علم الفقه بمعنى: نفس المسائل، فالمعنى: وسموا المسائل المدللة التي تفيد العلم بالأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه.

وإنما قيد المسائل بالمدللة؛ لأنها المفيدة للعلم بالأحكام عن أدلتها التفصيلية لا المسائل نفسها، ومعنى إفادتها للعلم المذكور، وأن من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها، وهذا القدر كافٍ لصحة الإفادة كما يقال: خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي؛ يعني: إن من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه، وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علمًا استدلاليًا نقل عنه، فحينئذ يراد بالأحكام المعنى الأول من المعاني الثلاثة. انتهى.

يعني: النسبة الخبرية، أما عدم إرادة إدراك النسبة، وهو عبارة عن التصديق، وقد عرفت آنفًا أنه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر، وأما عدم إرادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية، لكنه على تقدير الحمل على المعنى الأول لا بد من قيد الشرعية؛ ليخرج معرفة الأحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كمسائل الحكمة العملية، اللهم إلا أن يراد بالأدلة: الأدلة السمعية.

(قوله: ولك أن تقول... إلخ) أي: لك أن تقول في الجواب عن السؤال المذكور: إن المراد بما في قوله: «ما يفيد... إلخ» معرفة الأحكام الكلية، مثل: الصلاة واجبة والصوم واجب؛ لأنه الفقه.

والمراد بالأحكام: الأحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص، مثل: الصلاة واجبة على زيد بقرينة إضافة المعرفة إليها، فإن المعرفة إليها تستعمل في الجزئيات، فالمعنى: سموا العلم بالأحكام الكلية المفيدة للعلم بالأحكام الجزئية بالفقه، ولا خفاء في صحته ومطابقته لما هو المشهور.

قال الفاضل المحشي: هذا التوجيه وإن كان صحيحًا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله: «ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً... إلخ» كما لا يخفى.

أقول: وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره، بقي فيه إشكال، وهو أن المأخوذ من الأدلة التفصيلية هي الأحكام الكلية لا الجزئية.

قال المحشي المدقق: ويمكن دفعه باعتبار أن الأحكام الكلية إذا كانت مأخوذة منها، فتكون جزئيات تلك الأحكام أيضًا مأخوذة منها بالواسطة، وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله: «عن أدلتها» حالاً من ضمير يفيد، فالمعنى: سموا العلم بالأحكام الكلية المفيدة لمعرفة الأحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الأحكام الكلية مأخوذًا عن أدلتها التفصيلية فقهًا فلا إشكال، بقي شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد، ولكن أي فائدة في اعتبار إفادة تلك الأحكام الكلية للأحكام الجزئية في التعريف؟ فتدبر.

(قوله: وقد يقال: التغاير الاعتباري كافٍ... إلخ) بأن يقال: العلم بالمعنى المذكور له تعلقان: تعلق بالعلم وتعلق بالمعلوم، فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته، ومآله إفادة الاعتبار الأول للاعتبار الثاني، فإن قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال: «علم زيد يفيده» صفة كمال، فإنه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث إنه أمر يخرج به علمه عن القوة إلى الفعل ويليق به، ومحصله إفادة قيامه به بخروجه عن القوة إلى الفعل مع اللياقة.

قال المحشي المدقق: فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الإنسانية مفيدة، ومن حيث حصولها فيها مفادة. انتهى كلامه.

وفيه: إن الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم، فالتصديقات مع

قطع النظر عن حصولها في النفوس الإنسانية لا تكون علومًا، وأيضًا لا معنى لإفادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها، ثم لا يخفى أن اعتبار التغاير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه، والأحسن أن يقال: إن المفيد هو العلم بجميع تلك الأحكام، والمفاد هو علم كل واحد من تلك الأحكام، والفرق بينهما ذاتي؛ لتغاير الكل والجزء بالذات، ومعنى الإفادة: استلزام معلومية الكل معلومية الجزء. انتهى، وفيه ما مرَّ في التوجيه الثاني.

(قوله: وأما جعل المعرف) أي: أما جعل المعرف بقوله: «ما يفيد معرفة الأحكام... إلخ» ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد، فإن العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في «شرح التلخيص» وجعل كون التعريف للملكة أرجح، فمما يأباه قوله: «تدوين العلمين وترتيب الأبواب والفصول» لأن التدوين والترتيب لا يضافان إلى الملكة عرفًا، بخلاف العلم فإن تدوين معلومه بعد تدوينه عرفًا نقل عنه.

وأما الجواب الثاني والثالث فيلائمه السياق؛ لأن تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفًا، يقال: كتبت علم فلان وسمعته، وأما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم. انتهى.

ولذا قال في «شرح التلخيص» في بيان قوله: «وينحصر في ثمانية أبواب»: ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن نفس الأصول والقواعد... إلخ.

فاندفع ما قال الفاضل الجلبي: إنه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم. انتهى.

ويرد على قوله: «كتبت علم فلان وسمعته»: إنه يجوز أن يكون المراد من العلم ها هنا: المعلوم.

(قوله: لكن يرد على أول الأجوبة لزوم فقاهة المقلد... إلخ) فإن المقلد؛ أي: غير المجتهد إذا طالع المسائل مع الدلائل، يحصل له العلم

بأحكام تلك المسائل عن أدلتها، فيكون فقيهًا مع أن الإجماع على أن الفقيه هو المجتهد.

قال في «شرح المختصر العضدي»: أورد على حد الفقه أنه إذا كان المراد بالأحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد إذا عرف بعض الأحكام عن الأدلة التفصيلية بالاستدلال؛ لأنا لا نريد به العامي، بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالـمًا يمكنه ذلك؛ أي: العلم ببعض الأحكام عن الأدلة التفصيلية مع أنه ليس بفقيه إجماعًا.

قال سيد المحققين في «حاشيته»: فإن الفقيه عندهم هو المجتهد لا غيره، فلا يكون علمه فقهًا. انتهى كلامهما.

فاندفع ما قاله الفاضل المحشي، وفيه نظر؛ لأن الفقه على أول الأجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الأحكام عن أدلتها التفصيلية، وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل، فلا يلزم فقاهة المقلد، على أن من طالع المسائل المدللة، ووقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلدًا، بل متعلمًا مجتهدًا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل، ووجه الدفع ظاهر.

فإن قيل: هذا الإيراد كما يرد على الجواب الأول يرد على الجواب الثاني والثالث أيضًا، فإن المقلد إذا كان له علم بالأحكام الكلية المفيدة لمعرفة الأحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني، أو لمعرفة نفس تلك الأحكام الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فقيهًا، مع أنه ليس بفقيه إجماعًا؛ لأن الفقيه مختص بالمجتهد عندهم.

قلت: يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين، وجعل الأدلة بمعنى الأمارات؛ أعني: الأدلة الظنية، فالمعنى: الفقه العلم بالأحكام الكلية المفيدة لليقين بالأحكام الجزئية أو بنفس تلك الأحكام عن الأدلة الظنية، ولا شك أن تحصيل اليقين بالأحكام عن الأدلة الظنية مختص بالمجتهد، ولا يوجد في غيره؛ وذلك لأن المجتهد إذا نظر في دليل ظني، وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعًا، وكلما وجب العمل به عليه قطعًا يكون معلومًا عنده قطعًا، فإذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلومًا عنده قطعًا.

أما الأولى: فلانعقاد الإجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى إليه رأي المجتهد يجب له العمل عليه قطعًا، وكثرت الأخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى.

وأما الثانية: فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلومًا لم يجب العمل به.

والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني، لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعًا أوصله إلى العلم بثبوته قطعًا، فاندفع ما قيل: الدليل الموجب إذا كان ظنيًا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيًا؛ لأنه من حيث استفادته من الدليل الظني ظني، وكونه يقينيًا مستفاد من خارج، فثبت أن تحصيل اليقين من الأمارات خاص بالمجتهد؛ لانعقاد الإجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد، فإن ظنه لا يفضي إلى علم؛ لعدم انعقاد الإجماع بوجوب العمل في حقه، بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيهًا بهذا المعنى.

وهذا التوجيه ـ أعني: حمل المعرفة على اليقين والأدلة على الأمارات ـ لا يتأتى في الجواب الأول؛ إذ يصير المعنى: وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالأحكام عن الأدلة الظنية بالفقه، ولا خفاء في عدم صحته؛ لأن مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالأحكام عن الأمارات وإن كان المطالع المجتهد.

ألا يرى أنه لو أدى رأيه في الزمان الثاني إلى خلاف ما أدى إليه رأيه أولاً، ثم طالع المسائل التي أدّى إليه رأيه أولاً مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه، بخلاف تصديق المجتهد بحكم فإنه يفيد اليقين به عن أماراته ما دام ذلك التصديق باقيًا، وأما إذا أدى رأيه إلى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق، هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله: «وأما على باقي الأجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والأدلة بمعنى الأمارات، وتحصيل اليقين من الأمارات إنما هو شأن المجتهد لا غير» وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الأوّل كما لا يخفى. انتهى.

وبما ذكرنا من وجه عدم تأتي هذا والتوجيه في الجواب الأول اندفع ما قيل: هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات، وإلا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى؛ لأن مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالأحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية، بل المفيد هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل، فإنه مادام باقيًا فاليقين باقٍ، وإذا زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فإنه دقيق، ولهذه المباحث زيادة تفصيل، وإن أردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد الشريف على «شرح المختصر العضدي» من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه.

(قوله: غاية ما يقال... إلخ) جواب عن الإيراد السابق بقوله: «لكن يرد... إلخ»، وحاصله أنا لا نسلم أن المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى، بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدًا.

(قوله: والتوفيق بين هذين الإجماعين) يعني: إن بين الإجماعين تنافيًا؛ لأن الإجماع على أن الفقه من العلوم المدونة يستلزم أن يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيهًا؛ إذ لا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه، والفقه هو المسائل المدونة، والإجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه، فوجب التوفيق بينهما، ولا يحصل ذلك إلا بأن يجعل للفقه معنيان:

أحدهما: ما يمكن حصوله للمقلد، وهو العلم بالمسائل المدونة، فباعتبار حصوله له يكون فقيهًا.

والثاني: ما لا يمكن حصوله، وهو العلم بمعنى اليقين بالأحكام عن الأمارات، فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيهًا.

(قوله: بملاحظة الحيثية... إلخ) فإن قيد الحيثية مأخوذة في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات، إلا أنه كثيرًا ما يحذف من اللفظ؛ لوضوحه على ما صرح به الشارح في «التلويح» في بحث الحقيقة والمجاز.

(قوله: فإنه بالحدس) يعني: إن علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية.

فإن قلت: لِمَ لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية؟

قلت: لأنه غير داخل؛ لأن المراد بالعلم: العلم الحادث.

(قوله: للرسول علم اجتهادي) هذا الاعتراض إنما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الأحكام، لكن فيه اختلاف، والقائلون بالجواز اختلفوا؛ فمنهم: من قال بالوجوب عليه عند الحاجة، ومنهم: من نفاه، واختلفوا أيضًا فجوَّز البعض حمله على الخطأ والسهو، ومنعه آخرون قائلين بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاجتهاد، وهذا في أمور الدين، وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو.

(قوله: تعريف الأحكام... إلخ) يعني: إن المراد بالأحكام: جميعها، فالمعنى: سموا العلم بجميع الأحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه، فلا إشكال بعلم الرسول؛ لأن علمه بطريق الاستدلال في بعض الأحكام، والمراد بجميع الأحكام: الأحكام الحاصلة له؛ يعني: إن علمه بجميع الأحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال، فلا يرد أن العلم بالجميع محال؛ لأن المسائل تتزايد يومًا فيومًا، وإنه يخرج عن التعريف مثل فقه إمام مالك ﷺ لثبوت لا أدري في حقِّه حين سئل عن أربعين وأجاب عن أربعة.

(قوله: ففيه مثلما مرَّ من الكلام... إلخ) أي: من السؤال والأجوبة السابقة في قوله: «ما يقيد معرفة الأحكام».

أقول: تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة، فأقول: قوله: «إجمالاً» إما تمييز عن نسبة المعرفة إلى الأحوال أو حال عنها؛ أي: معرفة أحوال الأدلة بطريق الإجمال؛ أي: على وجه كلي بأن يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل، أو حال عن الأدلة؛ أي: معرفة أحوال الأدلة حال كونها مجملة غير مبسوطة بحكم حكم، وعلى الأول: المراد بالأدلة: الأدلة التفصيلية التي نيطت بالأحكام؛ إذ لو أريد الأدلة الإجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله إجمالاً فائدة؛ إذ ليس لنا معرفة بأحوال الأدلة الإجمالية على وجه جزئي.

وقوله: «في إفادتها» متعلق بالأحوال حال عنه، ولو قال: «من حيث إفادتها» لكان أظهر، فالمعنى: سموا معرفة أحوال الأدلة بطريق الإجمال أو

الأدلة الإجمالية من حيث إفادتها الأحكام بأصول الفقه، فقوله: «إجمالاً» لإخراج معرفة أحوال الأدلة تفصيلاً، مثل: العلم بأحوال صلوا وزكوا، وقوله: «في إفادتها الأحكام» لإخراج العلم بأحوال الأدلة إجمالاً، لكن ليست من حيث إفادتها الأحكام مثل العلم بكونها قديمًا أو حادثًا بسيطًا أو مركبًا، وكونها جملة اسمية أو فعلية إلى غير ذلك.

والمراد بمعرفة تلك الأحوال: العلم بثبوتها للأدلة إما لنفسها، كقولنا: «الكتاب يثبت الحكم» وإما لنوعها، كقولنا: «الأمر للوجوب» أو لعرضها، كقولنا: «العام يفيد القطع» أو لنوع عرضها، كقولنا: «العام الذي خص منه البعض يفيد الظن» فالعلم بهذه الأحكام الكلية يسمى: أصول الفقه، وإنما اختار هذا التعريف إشارة إلى أن موضوع أصول الفقه الأدلة من حيث إفادتها الأحكام، وأن تلك الأحوال أعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم، إذا تقرر هذا فاعلم أنه إذا كان قوله: «معرفة أحوال الأدلة» معطوفًا على قوله: «معرفة الأحكام» يرد عليه أن أصول الفقه نفس معرفة تلك الأحوال، ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها إلى استنباط الأحكام لا ما يفيدها.

ويمكن الجواب بأن المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى: التصديق بالمسائل، والمعرف ها هنا نفس المسائل، فالمعنى: سموا المسائل التي تفيد معرفة أحوال الأدلة الإجمالية بأصول الفقه، ولا شك في صحته، فإن من طالع مثلاً الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والعام يفيد القطع، إلى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الأدلة الإجمالية، وهذا على تقدير أن يكون قوله: «إجمالاً» متعلقًا بالأدلة، أو يقال: المراد بما يفيد العلم العلم بالأحوال الكلية للأدلة الإجمالية مثل العلم بأن الأمر للوجوب، وبقوله: «معرفة أحوال الأدلة العلم بالأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية مثل العلم بأن صلوا وزكوا للوجوب».

ولا شك أن العلم بأن الأمر للوجوب يفيد العلم بأن صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب؛ لاشتمالها عليها، فالمعنى: سموا العلم بالأحوال الكلية للأدلة الإجمالية المفيدة لمعرفة الأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية بطريق الإجمال؛ أي: في ضمن القضايا الكلية بأصول الفقه، وهذا على تقدير أن يكون قوله:

«إجمالاً» متعلقًا بالمعرفة، ويمكن الجواب بأن التغاير الاعتباري كافٍ وهو ظاهر، ويمكن أن يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة أحوال الأدلة الإجمالية، لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه.

(قوله: وقس عليه قوله: معرفة العقائد) يعني: يرد عليه الاعتراض السابق من أن الكلام نفس معرفة العقائد، ولذا عرفوه بأنه: العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها.

والجواب بأن المعرف ها هنا هو المسائل المدللة، والمعنى: سموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام، ولا شك في صحته، فإن من طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الإسلامية عن أدلتها، أو يقال: التغاير الاعتباري كافٍ في صحة الإفادة.

وقال الفاضل المحشي: وأما الجواب الثاني فلا يجري ها هنا؛ لأن العقائد الإسلامية أكثرها شخصية؛ لأن موضوعها ذات الله تعالى، مثل: الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم، ومحمد نبي صادق، وغير ذلك لا يتصور فيها أن يقال: العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية.

أقول: قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والقواعد الكلية أن مبدأ العالم عالم وقدير وواحد، ويؤيده قول المصنف، رحمة الله تعالى عليه: والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم... إلخ، فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية، مثلاً: إن ذات الله تعالى أي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناءً على أنه مبدأ له، وكذلك القاعدة من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فإنه يجب التصديق به، وهذه القاعدة تفيد العلم بأن محمدًا ﷺ يجب التصديق به، وقس على ذلك بواقيه، وفيه نظر.

والأولى أن يقال: قوله: «محمد نبي صادق» يجب تأويله بأن الله تعالى أرسله بالحق وصدقه بالمعجزات؛ لما تقرر من أن موضوع المسألة يجب رجوعه إلى موضوع العلم، هذا والحق أنه ما يقال تكلف؛ لأنه لا يجرى في المسائل السمعية ككونه سميعًا وبصيرًا ومتكلمًا، فإنه ما ورد السمع إلا في ذاته

تعالى، والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة، ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته على «الحواشي الشريفية» على «شرح مختصر الأصول» في بحث تعريف أصول الفقه أن مسائل الكلام ليست بقواعد؛ لعدم كونها كلية، وأما ما قيل من أن موضوعها وإن كان جزئيًا حقيقيًا لكنه لا يتصور إلا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد، فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه؛ لأنه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها.

(**قوله: عد في «المواقف»**) وجهه السيد الشريف بأنه كما أن للفلاسفة علمًا نافعًا في علومهم سموه بالمنطق، كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه: كلامًا، ولا يخفى أنه إن اعتبر الاشتراك في جهة النفع، وهو كما أن المنطق مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا، فمآل الوجهين واحد، وإن لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا، فهو لا يصير وجهًا موجهًا لتسميته باسم يكون بإزاء المنطق ـ أعني: الكلام ـ كما سيجيء، فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجهًا واحدًا، ولقد أحسن غاية الحسن.

(**قوله: باعتبار... إلخ**) لأنه لو لم يعتبر إيراثه أنه القوة للكلام لا يكون لقوله: «بإزاء المنطق» وجه موجه؛ إذ الاشتراك في أنهما نافعان وإن كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة أو في استمداد العلوم، فإن الكلام يستمد به باعتبار المبادئ، والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصًا بالكلام، بل ذلك أقوى في النحو والصرف، فإن نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما أيضًا باعتبار ما يعرض المبادئ فهما أولى بهذه التسمية.

(**قوله: لضاع، أما قيد الأول**) يعني: لو لم يقيد الإطلاق بقوله أولاً: «لضاع» أما قيد الأول في قوله: «أول ما يجب... إلخ» أوضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني؛ أعني: قوله: «ثم خصَّ به» لأنه إن كان سبب إطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الأول ضائعًا لا حاجة إليه، ولظهوره تركه المحشي، وإن كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعًا؛ إذ لا شركة لغير الكلام في كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص، فقوله: «إذ لا شركة»

دليل لقوله: «إذًا ذكر وجه التخصيص» لا لمجموع قوله: «أما قيد الأول» أو ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه أن المدعى لزوم ضياع أحد الأمرين.

والدليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما إذا قيد الإطلاق بقوله: «أولاً» فإنه يكون ذكر كل من الأمرين في موقعه، ويصير المعنى: أطلق اسم الكلام عليه أولاً؛ لأنه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام، ولم يطلق على غيره ثانيًا مع تحقق وجه الإطلاق، وهو كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام تمييزًا له عما عداه، فقول الشارح: «ثم خصَّ به على هذا» كأنه جواب سؤال يقال: ما ذكرته إنما يدل على تخصيص الاسم به أولاً، وابتداء دون التخصيص مطلقًا بألَّا يسمى به غيره أصلاً، فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلاً؟ فأجاب بما سمعت، ثم اعلم أنه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير. انتهى.

هذه الحاشية منوطة على قوله: «إذ لو لم يقيد به» يعني: إنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير؛ أي: فسر الإطلاق بالإطلاق أولاً؛ إذ لو لم يقيد به... إلخ، والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله: «إذ لا شركة» فقال: أي فسر الإطلاق بالإطلاق أولاً؛ إذ لا شركة... إلخ، ثم اعترض عليه، ولا يخفى أنه بناء الفاسد على الفاسد.

(قوله: وأما احتمال تسمية الغير به... إلخ) جواب سؤال مقدر، كأنه قيل: إن إطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب، ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص؛ لأنه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه، فأجاب بأن هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة أيضًا، فوجب التعرض فيها مثل أن يقال: «أو لأنه يورث قدرة على الكلام» ثم خصَّ به، ولم يطلق على غيره تمييزًا مع أنه لم يتعرض في غير هذا الوجه، فعلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه، وهو إنما يصح لو قدر أولاً.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وقال أبو حنيفة... إلخ)** أراد بالمعرفة:

سبب المعرفة الحاصلة، وهي إدراك الجزئيات عن دليل؛ أعني: الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعامين؛ أعني: ما لها وما عليها، فإن العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها، لا عن دليل وقوة استنباط، ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو، ففيه بالإجماع بعض الأحكام كمالك؛ لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال؛ لاستدعائه زمانًا أو لأمر آخر.

وأراد بالنفس: النفس الإنسانية وبما لها وما عليها أحكام ما تنتفع به وما تتضرر، دنيوية كانت أو أخروية، ولظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور الصلاة ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع قال: الفقه ملكة تصدق بها النفس الإنسانية بحكم كل ما تنتفع به وما تتضرر تصديقًا ناشئًا عن الدليل، وفائدته معلومة لمن تأمل. انتهى المصنف.

(قوله: بمعنى نفس المسائل) أي: لا التصديق بالمسائل وإلا لزم المحذور، وهو اتحاد المفيد والمفاد.

(قوله: فالمعنى إلى قوله: علمًا استدلاليًا) بحث فيه العلامة الكنقري[1] حيث قال: فيه بحث، فإن الإفادة غير الحصول، وكلامنا في الإفادة فكيف تفيد المسائل مع أدلتها العلم بتلك الأحكام وإن حصل من مطالعتها ذلك؟ فإن أراد بمطالعة المسائل مطالعة ألفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة عن ألفاظها، ولا يخفى ما فيه، وإن أراد بها ملاحظة أنفس المسائل فلا يكون ذلك إلا بأن يتعلق العلم بها، فيكون ذلك عين المفاد.

ثم إن قياس هذا المقام على قولهم: «خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي» قياس مع الفارق؛ إذ لا شك أن الواجب للعلم الاستدلالي ها هنا إنما هو مطالعة ألفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه، فأنى يكون ذلك ها هنا؟ وأيضًا هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلاً؛ لأنك ستعرف أن الفقه بهذا المعنى يوجد في المقلد أيضًا، مع أن الشارح بصدد بيان التدوين الصادر من

---

(١) هو الشيخ صفي الدين مصطفى الكنقري الرومي الحنفي المتوفى بـ«بروسه» سنة ٩١٩ هـ.

السلف، سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك ـ رحمه الله ـ على أن وجود الفقه بهذا المعنى في المجتهد غير مسلم؛ لأنه في صدد استنباط المسائل عن الأدلة، فكيف يمكن أن يقال له: إنه لو طالعها ووقف على أدتها حصل له العلم بالأحكام، فالحق أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح، إلا أن يقال: إن التسمية المذكورة منهم بالنظر إلى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر إلى علومهم القائمة معهم. انتهى بحروفه.

(**قوله: ومعنى إفادتها للعلم المذكور... إلخ**) إشارة إلى دفع ما يتوهم، وهو أنه إن أريد بالمسائل المدللة مجموع المسائل والدلائل، فإطلاق أسامي العلوم على المجموع غير معقول، وإن أريد نفس المسائل المقرونة بالدلائل فيحتاج في التعريف إلى المجاز بعلاقة السببية؛ لأن المفيد ليس المسائل المقرونة بالدلائل، بل المفيد له هو الدلائل، والمجاز أيضًا غير ظاهر في التعريف.

وحاصل الدفع: اختيار الشق الثاني بأن يلتزم المجاز؛ ولذا قال المحشي: «وهذا القدر كافٍ في صحة الإفادة» ومثل بخبر الرسول، لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت؛ لأن المفيد في خبر الرسول هو اللفظ، وفيما نحن فيه هو المسائل والمعاني المعقولة، وكل واحد منهما يصح إفادته للعلم كما صرح به في قوله: «المقدمة في كذا». انتهى المصنف.

(**قوله: اللهم إلا أن يراد بالأدلة الأدلة السمعية**) لك أن تقول: إن سوق الكلام يخرج مثل تلك الأحكام، فلا حاجة إلى تحرير المرام. انتهى كنقري.

(**قوله: والمراد بالأحكام**) أي: الأحكام العملية المضافة إلى المعرفة التي هي مفعول يفيد.

(**قوله: المفيدة للعلم بالأحكام الجزئية... إلخ**) وجه الإفادة ظاهرة؛ إذ الكليات تنطبق على أحكام جزئياتها.

(**قوله: لكن لا يناسب ما ذكره... إلخ**) وجه ذلك: إن هذا القول صريح في أن الأحكام العملية إنما تستفاد من أدلتها على ما هو صريح قوله: «في إفادتها الأحكام» بخلاف هذا التوجيه. انتهى كنقري.

(**قوله: مأخوذة منها بالواسطة**) قال العلامة الكنقري: ليس بشيء؛ إذ لا

كلام في ذلك، وإنما الكلام في أن هذا التعريف حينئذٍ يقتضي أن المأخوذ عن الأدلة التفصيلية هو الأحكام الجزئية لا غير، على أن المقصود إفادة الأدلة الأحكام الكلية فقط مع أنه لا دليل على اعتبار الواسطة. انتهى.

(قوله: وأجيب بأنه يمكن... إلخ) قال الكنقري: يرد عليه أنه لا فائدة في اعتبار تلك الحال حينئذٍ في التعريف؛ إذ لا شك أن الأحكام مأخوذة عن أدلتها، بل ربما تشعر بخلاف الواقع.

(قوله: بقي شيء وهو... إلخ) وشيء آخر، وهو أن الأحكام العملية ها هنا من أقسام الأحكام الشرعية التي جعلها الشارح مقسمًا في كلامه، فالظاهر حينئذٍ أن المراد بها الأحكام العملية الكلية؛ ليوافق كلامه ذلك، على أن هذا التوجيه وإن أمكن ها هنا في الفروع، لكن إجراؤه في الأصولين لا سيما في الأصل الأصيل مشكل جدًا. انتهى كنقري.

(قوله: ثم لا يخفى أن اعتبار التغاير الاعتباري... إلخ) وأيضًا؛ أي: فائدة في اعتبار الإفادة المذكورة في التعريف، فالعلم بالأحكام كان حاصلاً قبل الإفادة على هذا التقرير، فيكون التعريف لبيان الفقه من الصفات الكمالية، وهذا لغو في مقام التعريف، وإنما قلنا ذلك؛ إذ لو لم يكن العلم بالأحكام حاصلاً قبل الإفادة حينئذٍ لكان التغاير بين المفيد والمفاد حقيقيًا لا اعتباريًا، وأيضًا قوله: «عن الأدلة التفصيلية» يأبي هذا التوجيه قطعًا، كما لا يخفى على من له أدنى ملكة. انتهى كنقري.

(قوله: ملكة استنباط. انتهى) هي عبارة عن أن يحصل عند الفقيه المبادئ بأسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منه، وتسمى هذه المرتبة عقلاً بالملكة، وأما ملكة الاستحضار فهي إما عبارة عن الاستحضار بالفعل بأن ينظر في المبادئ ويحصله منها مشاهدًا إياه، ويسمى عقلاً مستفادًا بالقياس إليه، وإما عبارة عن أن يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد، ويسمى عقلاً بالفعل.

(قوله: عرفًا) سيما أنه أضاف التمهيد إلى القواعد، وهذا صريح في أن المعرف ها هنا عبارة عن المسائل كما قدمه أولاً.

وقال الكفوي: وها هنا بحث؛ فإن عدم إضافة الأوصاف المذكورة إلى الملكة لا ينافي كون المعرف هنا إحدى الملكتين ولا تسميتهم إياها بالفقه، وليس في كلام الشارح ما يدل على أن التسمية قد وقعت بإزاء ما هو المدون، بل يكفي في انتظام كلامه أن يقال: لما مست الحاجة إلى التدوين ودونوا وسموا ما هو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه... إلخ، بل لو جعل ما ذكره أولاً إشارة إلى تعريف الفقه بمعنى المسائل، وما ذكره ثانيًا إشارة إلى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل، وجعل هذا الثالث تعريفًا له، بمعنى الملكة ليكون تنبيهًا على أن أسماء العلوم تطلق على هذه المعاني الثلاثة لكان أحسن وألطف. انتهى.

(قوله: أي غير المجتهد... إلخ) باعث التفسير تعين المراد من اللفظ المشترك، فإن المقلد يطلق على ما يقابل المستدل وهو العامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد.

(قوله: مع أنه ليس بفقيه... إلخ) يزيد في عرف الشرع، فإن الفقيه عندهم هو المجتهد، فلا يكون علمه فقهًا مع دخوله في حده، والقول: بأنه اجتهاد في بعض الأحكام عند من يقول بتجزيه يفضي إلى منع ذلك الإجماع، أو كون بعض المجتهد غير فقيه عند توقفه في بعض المسائل، واللازم باطل.

(قوله: فاندفع ما قاله الفاضل... إلخ) ومنشأ اعتراض الفاضل: الاشتباه بين معنى المقلد والمجتهد، فإن المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة المستدل، وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الأول، وما ذكره الفاضل هو المقلد بالمعنى الثاني، وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستنبط، وقد يطلق ويراد به الباذل جهده مطلقًا سواء كان مستدلاً مستنبطًا أو لا، والمقابل للمقلد الذي نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الأول، وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثاني، فقد حصل للفاضل اشتباهان يعلم أولهما من قوله: «وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل»، ويعلم ثانيهما من قوله: «على أن من طالع المسائل المدللة... إلخ».

هذا والظاهر أنه لو حمل العلم المعرف ها هنا على الملكة لا يرد هذا

السؤال؛ لأن العلم بالأحكام بهذا المعنى لا يوجد في المقلد غاية ما يلزم ألا يحصل الفقه بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهدين، والظاهر أنه ليس بمحذور.

(قوله: وكل ما وجب العمل به عليه قطعًا يكون معلومًا عنده قطعًا. انتهى) فيه نظر؛ لأنا لا نسلم هذه المقدمة، فقوله: «لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع» ممنوع، لِـمَ لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى إليه رأيه ظنًا؟ بل الواقع هو هذا، فإن المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى إليه رأيه للإجماع المنعقد على ذلك، فوجوب العمل به عليه إنما هو لذلك لا لكونه معلومًا عنده قطعًا، كيف ولو كان الحكم معلومًا عنده قطعًا لم يكن حاجة إلى أخذ وجوب العمل به عليه في الدليل.

ثم إن سلم هذا فإنما هو على مذهب من قال: إن كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعًا؛ يعني: إن كل مجتهد مصيب، وأما من قال: «المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور» فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون، بل يجب عليه العمل، ويثبت الحكم بالنظر إلى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله.

قال الشارح في «التلويح» في هذا المقام بعد تقرير كلام طويل: وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في «شرح المنهاج»، وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعًا للدليل القاطع، فكل حكم يجب العمل به قطعًا يعلم قطعًا أنه حكم الله تعالى، وإلا لم يجب عليه العمل به، وكل ما علم قطعًا أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعًا، فكل ما يجب العمل به قطعًا معلوم قطعًا، فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعًا، فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه.

ثم قال: وحله أنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعًا علم قطعًا أنه حكم الله تعالى، لِـمَ لا يجوز أن يجب العمل قطعًا بما يظن أنه حكم الله تعالى، فقوله: «وإلا لم يجب العمل به» عين النزاع، وإن بني ذلك على أن ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعًا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعًا لا معنى له أصلاً. انتهى.

فتلخص من هذا أن تحصيل اليقين من الأمارات للمجتهد إن تم بهذا الدليل فإنما هو على المذهب الغير المختار، وأما على ما هو المختار من إن المجتهد ليس بمصيب في كل حكم استنبطه لسنه يجب عليه العمل بما أدى إليه رأيه فلا يتم. انتهى كنقري.

(قوله: إنما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد... إلخ) حاصل ذلك: إنهم اختلفوا في اجتهاد الأنبياء؛ قيل: لا يجوز لهم ذلك؛ لقدرتهم على النص بالوحي، ومن براهينه: قوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ...﴾ [الأنعام: ٥٠].

وقال الجمهور: يجوز لهم، وهل يجب؟ قيل: لا، وقيل: نعم، فإذا جاز أو وجب هل يجوز عليهم الخطأ في اجتهادهم أو هم معصومون عنه في الاجتهاد؟ قيل بالثاني، وقيل بالأول، ويدل عليه قصة سليمان مع أبيه داود ـ عليهما السلام ـ كما نطق به قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ...﴾ [الأنبياء: ٧٨].

ومن الأدلة عليه قصة أسارى بدر على ما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ [الأنفال: ٦٧] وقوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] لكن لم يذهب أحد منهم إلى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الأمة من التقرير على الخطأ، بل ينبهون عليه قطعًا فيؤيدون بالوحي الإلهي، ثم إن هذا في أمور الدين.

وأما في أمور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسهو؛ لقوله ﷺ: «**إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشيء من أمور دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر أخطئ وأصيب كسائر أفراد البشر**»(١) كذا فسره بعضهم.

وقد ورد في الصحيح: «**أنسى كما تنسون**»(٢) صدق رسول الله ﷺ.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٦٢)، وابن حبان (٢٣)، والطبراني (٤٤٢٤).

(٢) أخرجه البخاري (٣٩٢)، ومسلم (٥٧٢)، وأبو داود (١٠٢٠)، والنسائي (١٢٤٢)، وابن ماجه (١٢١١)، وأحمد (٤١٧٤)، والطبراني (٩٧١٠)،، والبيهقي في سننه (٢/ ٣٤٢).

وورد أيضًا في «الصحيح»: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**»[١] انتهى كنقري مع زيادة.

(قوله: أي من السؤال... إلخ) أقول: ومن السؤال الاعتراض بلزوم العطف على معمولي عاملين مختلفين، ويندفع الإشكالان معًا بالتزام العطف على الموصول. انتهى كلنبوي.

(قوله: أو حال من الأدلة) فيه نظر؛ لأن الأدلة الإجمالية لا تفيد الأحكام الشرعية قطعًا، بل يتوصل بها إلى استنباطها من أدلتها.

(قوله: وعلى الأول المراد بالأدلة... إلخ) منظور فيه؛ إذ المراد بالأدلة الأدلة التفصيلية على كل حال على ما سبق.

(قوله: وقوله في إفادتها متعلق بالأحوال... إلخ) فيه بحث، والصحيح أن الظرف متعلق بالأدلة لا بالأحوال على ما زعم، فهو خالٍ من الأدلة؛ أي: الأدلة التفصيلية؛ لأنها هي المفيدة للأحكام.

(قوله: وإنما اختار هذا التعريف) أي: معرفة أحوال الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالقواعد الكلية كما في «المختصر» وعلى دلائل الفقه الإجمالية كما في «جمع الجوامع» وعلى معرفتها مع كيفية الاستفادة وحال المستفيد كما في «المنهاج».

(قوله: وهذا على تقدير أن يكون قوله إجمالاً... إلخ) بحث فيه العلامة الكنقري فقال: بعد حل عبارة التعريف ما نصه: إن جعل الجواب الأول من الأجوبة السابقة على تقدير، وهو أن يكون قوله: «إجمالاً» متعلقًا بالأدلة، والجواب الثاني على تقدير، وهو أن يكون قوله: «إجمالاً» تمييزًا عن نسبة المعرفة مما لا معنى له؛ إذ الظاهر أن الأجوبة السابقة تجري هنا، ولا تختص بإعراب دون إعراب على ما حققناه على أنك قد عرفت فساد كون قوله: «إجمالاً» متعلقًا بالأدلة، فالحق أن الأجوبة كلها مبنية على نسق واحد، وهو أن يكون قوله: «إجمالاً» متعلقًا بالأحوال أو تمييزًا عن نسبة المعرفة ومؤداهما واحد. انتهى.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٦٣).

وأما التحقيق الذي أفاده فهذا نصه، وتحقيق هذا المقام: إن المسائل الفقهية مستندة إلى أدلة معينة تحتاج في استنباطها منها إلى معرفة أحوال الأدلة التي لا تنحصر في عدد ليتمكن من ضبط تفاصيله، فاحتيج إلى معرفتها على وجه كلي إجمالي يرجع إليه عند قصد الاستنباط، ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه: أصول الفقه، فالمعنى: وسموا معرفة أحوال الأدلة بطريق الإجمال أو الأحوال الإجمالية للأدلة في إفادتها الأحكام بأصول الفقه.

ثم قال: فلا يتوهم أن قيد الإجمال يغني عن قوله: «في إفادتها... إلخ»، وأن قوله: «في إفادتها» متعلق بالأحوال؛ إذ لكل قيد منفعة، وإن المفيد هو الأدلة لا الأحوال. انتهى.

(**قوله: أو يقال التغاير الاعتباري... إلخ**) التغاير الاعتباري على مذاق السيالكوتي أن العلم بالمسائل نفسه له تعلقان: تعلق بالعالم، وهو قيامه به، وتعلق بالمعلوم، فبالاعتبار الأول هو مفيد، وبالاعتبار الثاني مفاد، وعلى مشرب المحشي المدقق قول أحمد: إن المسائل نفسها من غير اعتبار حصولها في النفوس والأذهان مفيدة، وباعتبار حصولها فيها مفادة، وما أورده عليه السيالكوتي مدفوع بالفرق بين حصول الشيء في نفس الأمر وحصوله في آلة الاعتبار والملاحظة كما أن بين الدلالة والإرادة فرقًا، فتدبر.

وإن لم يكف التغاير الاعتباري فلك التغاير الذاتي؛ بأن يقال: «العلم بمجموع المسائل من حيث هو مجموع مفيد، والعلم بكل واحد واحد مفاد» فهذا التغاير ذاتي؛ لأنه مغايرة الكل للجزء، وتغايرهما ذاتي.

(**قوله: لأنه لا يجري في المسائل السمعية... إلخ**) فيه **أولاً**: إنه مبني على كون أدلة نحو السمع والبصر سمعية صرفة، وأنه لا يتم لها أدلة عقلية.

وثانيًا: إن السمع وإن لم يكن ورد إلا في ذاته لكن إثبات ذلك لذاته تعالى بناء على صفة الوجوب، فقد رجعت المسائل إلى ما موضوعه كلي، وإن انحصر في الجزئي خارجًا، فتدبر.

(**قوله: لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية**) فيه نظر ظاهر، فإن مسائل الكلام

باعتبار كون موضوعها الواجب كلية، وباعتبار كون موضوعها الذات الجزئية جزئية، فتدبر.

(قوله: وإن لم يعتبر الاشتراك... إلخ) بحث فيه بأنا لا نسلم ذلك، لِـمَ لا يجوز أن تكون جهة الاشتراك غير هذه الجهة بأن الكلام نافع من جهة أنه رئيس العلوم، وأنه الذي يثبت مبادئها، كما أن المنطق نافع من طريق الخدمة، فقد اشتركا في مطلق المنفعة التي هي غير إيراث القدرة الكلامية والقوة النطقية؟.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فإن من طالعها)** نقل عنه: وهذا القدر كافٍ في إطلاق الإفادة كما يقال: «خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي» ومن البين في ذلك قولهم: معنى قولنا: مقدمة الكتاب في كذا: إن هذه المعاني في تحصيل الإدراكات؛ بمعنى: إنها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني في «حاشية المطول». انتهى.

ونقل عنه أيضًا: فحينئذٍ يراد بالأحكام المعني الأول من المعاني الثلاثة.

(قوله: ولك أن تقول... إلخ) نقل عنه، فعلى هذا يكون المراد بمعرفة الأحكام: معرفة الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية، والمعنى: وسموا الأحكام الكلية المفيدة لمعرفة الأحكام الجزئية بـ«الفقه».

قيل: فيه إشكال من جهة أن المأخوذ عن الأدلة التفصيلية هو الأحكام الكلية لا الجزئية، ويمكن دفعه [1] باعتبار الواسطة.

(قوله: التغاير الاعتباري كاف في الإفادة) أي: في إطلاق لفظ الإفادة، فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الإنسانية مفيدة، ومن حيث حصولها فيها مفادة.

(قوله: يأبى عنه) لأن التدوين والتمهيد والترتيب لا يضاف عرفًا إلى

---

(١) حاصل الدفع: إنه لما كانت الأحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الأحكام الكلية لاندراج الأحكام الجزئية تحت الكلية، فإذا أخذ الكلي أخذ الجزئي؛ لتضمنه الجزئي، فحينئذٍ يصح قولنا: الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية، تأمل.

الملكة، نقل عنه: وأما الجواب الثاني والثالث: فلا يلائمه السياق؛ لأن تدوين المعلوم يعد تدوينًا للعلم عرفًا، وقد شاع أن يقال: «كتبت علم فلان وسمعته» وأما تدوين الملكة فمما يأباه [1] الذوق السليم.

(قوله: لكن يرد على أول الأجوبة... إلخ) نقل عنه: وأما على باقي الأجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين، والأدلة بمعنى الأمارات، وتحصيل اليقين عن الأمارات إنما هو شأن المجتهد لا غير، وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب [2] الأول كما لا يخفى.

ونقل عنه: قيل: وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الأمارات وإلا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى، وفيه ما فيه يعرف بالتأمل.

(قوله: والتوفيق بين... إلخ) يعني: إن بين الإجماعين تنافيًا؛ لأن الإجماع على أن الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد العارف بالأحكام المدونة فقيهًا، والإجماع على عدم فقاهة المقلد ينافيه، فوجب التوفيق بينها، ولا يتأتى ذلك إلا أن يجعل للفقه معنيين.

ونقل عنه: وقد يطلق الفقه على المعلومات المدونة، وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالأمارات؛ فالمعنى الأول متحقق في فقاهة المقلد دون الثاني.

وحاصل الجواب: منع بطلان اللازم.

(قوله: لا يكون إلا استدلاليًا) فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن الأدلة التفصيلية بالاستدلال، فلا إشكال.

---

(١) لأن التدوين ونحوه لا يتصور في الملكة، وإنما يتصور في المسائل أصالة وفي التصديقات تبعًا للمسائل، بخلاف الملكة؛ إذ لا يتصور فيها التدوين لا أصالة ولا تبعًا.

(٢) لأن الفقه على الجواب الأول عبارة عن المعلومات والمسائل، فلا يكون اليقين صفة لها، بل هو صفة لعلمها، وأيضًا الفقه على تقدير كونه عبارة عن المسائل يكون نفس تلك المسائل التي إذا أوردت على أهلها وطالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها حاصله للمقلد، فلزوم فقاهة المقلد على الجواب الأول فقط مما لا شبهة فيه، تأمل.

(قوله: لا بتجشم الاكتساب) أي: تكلفه، يقال: تجشم بالأمر: تحمل مشاقه.

(قوله: للرسول علم اجتهادي) في «الأزهار»: اختلف العلماء في اجتهاد الأنبياء، قال بعضهم: لا يجوز لهم الاجتهاد؛ لقدرتهم على النص بالإيحاء.

وقال الجمهور: يجوز لهم الاجتهاد.

وهل يجب أو لا؟ فيه وجهان: فإذا جاز أو وجب هل يجوز الحمل على الخطأ أو هم معصومون عن الخطأ في الاجتهاد؟ فيه وجهان، وهذا في أمور الدين، وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو؛ لقوله ﷺ: «**إنما أنا بشر مثلكم، فإذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوه، وإذا أمرتكم بشيء من الرأي فإنما أنا بشر مثلكم**»[١] أي: أخطئ وأصيب كسائر أفراد البشر. كذا في «شرح المشكاة».

(قوله: تعريف الأحكام للاستغراق) أي: الألف واللام في الأحكام للاستغراق، فيكون معنى الفقه معرفة جميع الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية.

نقل عنه: وأما من لم يجعله للاستغراق وأخرج علمه ﷺ بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه.

أقول: إنما ورد إذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي ﷺ وأما إذا لم يكن منهم فلا.

(قوله: مثل ما مرَّ من الكلام) أي: من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه، تدبر.

(قوله: أي أولاً) فيه أن الإطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقًا على غيره ثانيًا، وهو محل[٢] بحث.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) اعلم أن للفظ الأول معنيين: أحدهما: ما لا يكون مسبوقًا بالغير، والثاني: ما يكون سابقًا على الغير، والأول لا يقتضي الثاني كما حقق في موضعه والثاني يقتضيه، والمراد ها هنا هو الأول دون الثاني، فلا يرد ما ذكر من قوله: إن الإطلاق ومنشؤه اشتباه اشتراك لفظ الأول في معنيين.

(قوله: إذ لا شركة) وهذا إنما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص، والمدعي لزوم ضياع أحد الأمرين، فالأولى[١] أن يقال: إذ لو كان سبب هذا الإطلاق مجرد كونه مما يجب أن يعلم أو يتعلم بالكلام فلا[٢] حاجة إلى قيد الأول، وهو ظاهر، وإن كان السبب كونه أول ما يجب... إلخ فلا حاجة إلى ذكر وجه التخصيص؛ إذ لا شركة في كونه أول ما يجب... إلخ.

وأما ما نقل عنه: إن هذا التعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير؛ أي: أفسر الإطلاق بالإطلاق أولاً؛ إذ لا شركة... إلخ، ففيه ما فيه، فتأمل.

(قوله: وأما احتمال تسمية الغير به... إلخ) جواب سؤال مقدر، كأنه قيل: وإن لم يحتج إلى ما ذكر وجه التخصيص من هذه الحيثية، لكنه يحتاج إليه لدفع احتمال تسمية الغيرية لغير هذا الوجه، فأجيب بما ترى.

قيل: وفيه أنه يجوز أن يكون عدم التعرض للاعتماد على ما ذكر في هذا الوجه من وجه التخصيص؛ لظهور جريان ذلك في الوجوه الباقية أيضًا، وفيه أنه لو كان كذلك لكان الملائم التعرض في الأول من الوجوه.

* قال المرعشي: **(قوله: فحينئذٍ يراد بالأحكام المعنى الأول من المعاني الثلاثة)** مبنى هذه الإرادة إضافة المعرفة إلى الحكم؛ إذ لو كان المعنى الثاني للزم إدراك الإدراك كما سبق فيما نقل عنه عن الخيالي، فلا وجه لتخصيص هذه الإرادة بالجواب الأول.

(قوله: والمعنى: وسموا الأحكام الكلية المفيدة... إلخ) لعل هذا سهو من قلم الناسخ، والظاهر أن يقول: وسموا علم الأحكام الكلية المفيدة لمعرفة الأحكام الجزئية، فتدبر.

(قوله: ومن حيث حصولها فيها مفادة) ذكر بعض الأفاضل أن الحكم

---

(١) الجواب: إن هذا علة لضياع ذكر وجه التخصيص فقط، وأما علة قيد الأول فقد ذكرها المحشي في الحاشية، وإلى الجواب أشار بقوله: فالأولى.

(٢) ثم لا حاجة إلى قيد الأولية؛ إذ معنى الكلام: فأطلق عليه هذا الاسم لكونه مما يعلم ويتعلم.

على الحيث راجع إلى قيد الحيثية، فالمفاد في الحقيقة حصولها فيها كما أن المفيد ذاتها، ثم إن معنى الإفادة الإثبات، فإن فاد بمعنى ثبت صرح به العصام على «الفوائد الضيائية»، ولا يخفى[١] أن المفيد ما لم يكن ثابتًا بدون المفاد لا يكون مثبتًا إياه، والتصديق لا يكون ثابتًا بدون الحصول[٢] في النفس، فلا إفادة في الحقيقة، فإطلاق لفظ الإفادة مجاز يراد به الاستلزام، ولهذا السر فسر المحشي الإفادة بإطلاق لفظ الإفادة.

(قوله: يأبى عنه؛ لأن التدوين... إلخ) يعني: إن كلام الشارح يقتضي أن يكون المسمى من جملة المدون الذي سبق ذكره حقيقة أو حكمًا، ولا يخفى أن المذكور حقيقة تدوين المعلوم وتمهيده وترتيبه، وليس تدوين المعلوم كتدوين الملكة؛ أي: بمنزلة تدوينها حتى يكون تدوينها مذكورًا حكمًا بواسطة ذكر تدوين المعلوم.

ودليل عدم تدوين المعلوم كتدوين الملكة: أنه لا يضاف التدوين عرفًا إلى الملكة، فلا يقال: دونت الملكة، فلو كان تدوين المعلوم كتدوين الملكة، لوقع إضافة التدوين إلى الملكة وشاع ذلك.

(قوله: وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق؛ لأن تدوين المعلوم يعد تدوينًا للعلم) أي: يكون تدوين الأول بمنزلة تدوين الثاني، فيكون تدوين العلم مذكورًا حكمًا بواسطة ذكر تدوين المعلوم.

ودليل كون تدوين المعلوم كتدوين العلم أنه شاع أن يقال: كتبت علم فلان، والكتابة هي التدوين؛ لأن معنى التدوين إدناء البعض من البعض وهو بالكتابة، فلولا أن تدوين المعلوم كتدوين العلم لما أضافوا التدوين إلى العلم.

(قوله: فيندفع بجعل المعرفة... إلخ) أما أنه يراد بالمعرفة والأدلة المفيد

---

(١) هذا منع للملازمة إذ حينئذ تكون الدلائل كلها أمارات ولا يوجد دليل يقيني.

(٢) هذا عند الأشاعرة بناء على قولهم المشتمل قد يخطئ وقد يصيب وأما عند المعتزلة القائلين بأن كل ما أدى إليه رأي المجتهد فهو صواب عند الله وإن حكم الله في كل حادثة ما أدى إليه رأي المجتهد فمعنى كون الحكم الحاصل من الأمارة يقينًا للمجتهد كون ثبوته عند الله تعالى يقينًا له.

أو المفاد، وعلى الأول لا يدخل في الباقي من الأجوبة الجواب الرابع؛ لأن المفيد فيه هو الملكة لا المعرفة، وعلى الثاني يدخل ويتمشى الجواب فيه؛ إذ الملكة المفيدة للمعرفة اليقينية من الأمارات إنما تحصل للمجتهد، ويرد على هذا الدفع أنه يلزم أن تكون الأحكام المعلومة من الأدلة القطعية خارجة عن الفقه وهو باطل.

والجواب[1] أنا نختار أن الأدلة اللفظية لا تفيد إلا ظنًا كما ذهب إليه بعض، فكذا ما يتفرع عليها من الإجماع والقياس، أو نقول: كل ما دلَّ عليه دليل قطعي من الأحكام فهو مما علم من الدين ضرورة، وقد صرح في المحصول بخروج مثله عن الفقه، وهذا الإيراد مع جوابه مما ذكره المحقق الشريف على شرح «مختصر الأصول».

(قوله: وتحصيل اليقين عن الأمارات إنما هو من شأن المجتهد) فإن قلت: الظن لا يفيد اليقين كما صرحوا به.

قلت: قد حقق المحقق الشريف في «حاشيته على شرح مختصر الأصول» وقال ما حاصله: إن كون الحكم الحاصل من الأمارات يقينًا للمجتهد، بمعنى كون ثبوته ظاهرًا؛ أي: كون حكم الله ظاهرًا يقينًا له، سواء[2] كان حكمه تعالى في الواقع كذلك أو لا، وطريق تحصيل اليقين أنه قد انعقد الإجماع على أن المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الأمارة، وقد علم ذلك الإجماع بالتواتر فيكون علمه بالإجماع يقينًا.

وهذا الإجماع في نفسه دليل قطعي كما أن ثبوته قطعي، فإذا نظر المجتهد في أمارة وحصل له منها ظن بحكم حصل اليقين بثبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات، يكون حصول الظن له من الأمارة حدًّا أوسط، فنقول هذا الحكم مما أدى إليه ظن من أمارة، وكل حكم كذلك فهو واجب العمل به

---

(١) لأن الإثبات فرع الثبوت.

(٢) لأن التصديق قسم من العلم والعلم معرف بحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة، فلا تتم ماهية العلم إلا بالحصول.

يقينًا، للإجماع القطعي الثابت بالتواتر[1] على وجوب العمل بمقتضى ظن المجتهد.

ثم نقول: وكل ما هو واجب العمل يقينًا فهو ثابت؛ أي: حكم الله بحسب الظاهر يقينًا يُنتج أن هذا الحكم ثابت بحسب الظاهر يقينًا، فعلم أن اليقين حاصل للمجتهد بهذا الطريق، والظن الحاصل من الأمارة وسيلة لتحصيل ذلك اليقين بهذا الطريق؛ لأنه حد أوسط.

(قوله: لا يتأتى في الجواب الأول... إلخ) أما إذا كان التوجيه والتخصيص المذكور في المفيد، وهو الموصول فظاهر؛ لأن الموصول في الجواب الأول عبارة عن المسائل لا عن المعرفة، وأما إذا كان في المفاد فلأن المسائل مطلقًا الحاصلة من الأدلة مطلقًا لا تفيد المعرفة اليقينية عن الأمارات؛ إذ المعلوم العام لا يفيد العلم الخاص.

وأما إذا خصص المسائل أيضًا[2] باليقينية والأدلة بالأمارات لتصح الإفادة فالإيراد المذكور، وإن كان مندفعًا حينئذٍ لكنه ليس هو المذكور، على أن مدار الدفع تخصيص المعرفة، ومدار الدفع في هذا التوجيه هو تخصيص المسائل، ولا دخل لتخصيص المعرفة حينئذٍ في اندفاع الإيراد، بل هذا التوجيه هو عين ما نقل عن الخيالي بقوله: وهذا الكلام مبني على عدم التقييد بالمسائل... إلخ، كما سيأتي في هذا الكلام.

(قوله: وإلا فلا سؤال) لأن المقلد وإن حصل له الظن بالمسائل المدونة عن أماراته لكن لا يحصل له اليقين على الكيفية المذكورة فيما سبق؛ إذ ظنه لا يؤديه إلى علم، إذ لم ينعقد إجماع على وجوب اتباعه لظنه، بل انعقد الإجماع على خلافه كما صرح به المحقق الشريف في «حاشية شرح مختصر الأصول».

(قوله: وفيه ما فيه يعرف بالتأمل) لعل ما فيه أن المقلد يحصل اليقين أيضًا على ثبوت تلك المسائل ظاهرًا بأن هذا حكم قد أدى إليه ظن من قلدته،

---

(١) هذا لم يصرح به السيد هنالك لكن صرح به التفتازاني في التلويح.

(٢) أي: كما خصص المفاد وهو المعرفة وأدلة المفاد.

وكل ما هو كذلك فهو واجب العمل في حقه يقينًا كما في حق ذلك المجتهد؛ لدلالة ذلك الإجماع القطعي على وجوب العمل على المقلد بما أدى إليه ظن من يقلده، وكل ما هو واجب العمل يقينًا فهو ثابت.

يمكن الجواب عنه بأن المتبادر من المسائل اليقينية الحاصلة من الأمارات أن يكون اليقين بالمسائل متسببًا عن الأمارات، بأن يكون سبب اليقين حصول الظن بالمسائل عن الأمارات لمن هو بصدد تحصيلها، ولا شك أن سبب تيقن المجتهد هو ذلك، وأما المقلد فسبب تيقنه بالمسائل وصولها إليه من جهة المجتهد، حتى لو وصلت المسائل المدونة إليه فقط بدون أمارات يحصل اليقين بثبوتها أيضًا؛ إذ يكفيه أن يعلم يقينًا أنها مما استخرجه المجتهد.

(قال الخيالي: متعلق بالمعرفة) وإنما اعتبر تعلقه به مع أنه يجوز أن يكون صفة للأحكام أو حالاً منها على أن يكون ظرفًا مستقرًا؛ لأن اعتبار الحيثية المذكورة لإخراج علمي الرسول وجبريل لا يفيد، على تقدير كون الظرف صفة للأحكام أو حالاً منها؛ إذ حينئذٍ لا يلزم أن تكون المعرفة ناشئة عن الأدلة، بل اللازم كون الأحكام ناشئة عنها بالاستدلال مطلقًا سواء كان مستخرجها ومستنبطها من تلك الأدلة بالاستدلال هو صاحب تلك المعرفة، فتكون معرفتها ناشئة عن الأدلة من حيث هي أدلة أو لا، فلا تكون ناشئة عنها من حيث هي هي. وفيه تأمل؛ لأن اعتبار الحيثية لإخراج علمها يفيد على تقدير كون الظرف حالاً من الأحكام، فتدبر.

وقيل: اعتبار تعلقه بالمعرفة؛ لأنه لو كان صفة للأحكام أو حالاً منها لا يخرج علم المقلد.

أقول: يخرج على تقدير الحالية علم المقلد الذي لم يسبقه مجتهد، كمن قلد الرسول في زمنه ﷺ إلا أن يراد من قوله: «لا يخرج علم المقلد» رفع الإيجاب الكلي.

(قوله: وقال الجمهور: يجوز لهم الاجتهاد) وهؤلاء إما أن يمنعوا القدرة على النص بالإيحاء، أو يلزم عدم جواز الاجتهاد، والأول أظهر؛ لأن مبلغ

قدرة الأنبياء طلب الوحي وهو لا يستلزم الوحي، ثم قد بقي محل اختلاف آخر، وهو أنه إذا جاز فهل وقع أم لا.

ثم يقال: إنه على تقدير وقوعه هل يجب أم لا، ويجوز أن يكون محل الاختلاف في الوقوع وعدمه بعد تقدير عدم الوجوب، بأن يقال: هكذا قال الجمهور يجوز لهم لاجتهاد، وهل يجب أو لا فيه وجهان، وعلى تقدير عدم الوجوب هل وقع أم لا؛ لأن دعوى الوجوب ينافي دعوى عدم الوقوع؛ إذ الأنبياء لا يتركون الواجب.

(قوله: وهل يجب أو لا؟ فيه وجهان) الظاهر من سوق العبارة أن مقسم الوجوب وعدمه الجواز المذكور سابقًا، فالجواز المذكور بمعنى: الإمكان العام، بمعنى سلب الضرورة عن طرف العدم، ويؤيده تقابل عدم الجواز السابق، فقوله: فإذا جاز أو وجب يجب حمل الانفصال فيه على مانعة الخلو، ولا يجوز حمله على الانفصال الحقيقي إلا أن يراد من الجواز الإمكان الخاص أو العام؛ بمعنى: سلب الضرورة عن طرف الوجوب، وهو باطل في هذا المقام لإباء السوق عنه كل الإباء.

(قوله: لقوله ﷺ: «إنما أنا بشر...»[1] سوق الحديث يشعر بعدم جواز الخطأ للنبي ﷺ في أمور الدين لمن تدبر.

(قوله: من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه، تدبر) وفيه: إنه لا منشأ للاعتراض ها هنا؛ إذ ليس كونه نفس المعرفة أظهر من كونه ما يفيدها، بخلاف الفقه فإن معناه اللغوي أنسب بكون معناه اصطلاحًا المعرفة.

وأيضًا قول الشارح: «والعلم المتعلق... إلخ» ظاهر في كون العلمين عبارتين عن المعرفة، إلا أن يقال: لما كان الظاهر في الفقه كونه نفس المعرفة يكون الظاهر في أصول الفقه كونه بمعنى المعرفة أيضًا لإضافة الأصول إلى الفقه.

---

(١) تقدم تخريجه.

وفيه أيضًا أن الجواب الثاني لا يتمشى فيه؛ إذا المفاد ليس أمرًا جزئيًا بل كلي ينبئ عنه قوله: إجمالاً.

(قال الخيالي: عد في «المواقف» كونه بإزاء المنطق... إلخ) إنما عدَّه وجهًا آخر؛ لأن كونه بإزاء المنطق بأي وجه كان يناسب أن يسمى باسمه، لكنهم سموا بما يرادفه؛ لئلا يلتبس فالمنطق ما ينطق به، وهو الكلام.

قال الخيالي: فيؤول إلى كونه مورثًا للقدرة؛ أي: يرجع، ومعنى الرجوع أن كونه بإزاء المنطق بسبب كونه مورثًا للقدرة، بسبب تلك المقابلة والمشابهة.

وفيه: إنه إن أراد أنه لا تكون المقابلة وجهًا مستقلاً للتسمية بالكلام ممنوع، وإن أراد أن وجه المشابهة في الواقع أمر يصح أن يكون وجهًا للتسمية من أول الأمر، كما أن المشابهة تكفي في ذلك فمسلم، لكن ذلك لا يقتضي جمعهما وجعلهما وجهًا واحدًا للتسمية إلا أن يختار الشق الثاني.

ويقال: ليس المراد تعليل وجوب الجمع بل تعليل صحته؛ إذ لو لم ترجع المقابلة بالمنطق إلى إيراث القدرة، ولم يكن وجه المقابلة والمشابهة ذلك لكان أحدهما أجنبيًا عن الآخر، فلا يمكن الجمع بينهما، لكن لما كان وجه المشابهة ذلك صحَّ الجمع بأن يجعل وجه التسمية إيراثه القدرة، وهو شامل؛ لأن يكون على للتسمية أو لا، ولأن يكون علة لعلة التسمية لأنه يقال لعلة: علة الشيء أنه علة لذلك الشيء، ثم يشبه في إيراثه القدرة بالمنطق، فيكون الحاصل أنه كالمنطق في إيراث القدرة، فكما أن المنطق يسمى به لهذه العلة، فكذلك الكلام يسمى به لهذه العلة.

ويحتمل أن تكون فائدة هذا التشبيه الإشارة إلى أن قوله: «لأنه يورث» يحتمل أن يكون علة لعلة التسمية؛ لأن كون مشابهة المنطق علة التسمية بالكلام معلوم؛ لأن الشيء يسمى باسم شبيهه، ولما قال: كالمنطق يعلم أن إيراث القدرة به يشبه إيراث القدرة بالمنطق، فيكون هذا التشبيه إشارة إلى إرادة الجمع بين وجهي التسمية في قوله: ولأنه يورث قدرة على الكلام.

(قوله: يقتضي أن يكون مطلقًا على غيره... إلخ) فيه: إن أولاً ها هنا بمعنى زمان أول، فالأول صفة الزمان لا صفة الإطلاق، فلا يقتضي إلا زمانًا ثانيًا.

قيل: أقول: هذا سهو، فإن قولنا: «ضرب زيد عمرًا أولاً» مثلاً لا يقتضي أن يضرب بكرًا ثانيًا، بل يقتضي أن يقع قبل ثانٍ أعم من أن يكون عين الفعل الأول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الأول، مثل أن يقال: «وأكرم ثانيًا» وما نحن فيه من هذا القبيل؛ أي: فأطلق عليه أولاً ثم خصَّ ثانيًا.

أقول: لعل هذا القائل قد سهى عن العلم، فإن كونه أول ما يجب من العلوم... إلخ، إنما يقتضي أن يكون الكلام متقدمًا على سائر العلوم في تعلق أمر متعلق بسائر العلوم أيضًا، وهو التسمية بالكلام هنا، وأما كون إطلاق الاسم أولاً وكون تخصيصه ذلك الاسم بالمسمى ثانيًا، فأمر لا يلزم من الدليل المذكور، بل مرتبة إطلاق الاسم تتقدم في نفس الأمر على مرتبة تخصيصه بالمسمى.

قال أستاذ الأستاذ يمكن أن يجاب عن أصل الإيراد بأنا سلمنا اقتضاء الإطلاق عليه أولاً اقتضاء الإطلاق على غيره ثانيًا، لكن لا نسلم لزوم الإطلاق بالفعل لمانع، وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى؛ أي: أطلق عليه أولاً، ثم في صدد الإطلاق على غيره ثانيًا خصَّ به تمييزًا، فالتخصيص يكون مانعًا من الإطلاق على غيره ثانيًا.

أقول: معنى الأول السابق على الغير فيقتضي المسبوقية ألبتة، فإن كان أولاً صفة للإطلاق فيقتضي إطلاقًا ثانيًا، ومعنى الاقتضاء هنا أن أولاً موقوف على المسبوق ليصدق معناه، فإن لم يوجد المسبوق لكذب معناه فلا يجوز التكلم به، فإن كان مراد أستاذ الأستاذ حمل أولاً على معنى مجازي عام وهو عدم سبق الغير عليه، فلا حاجة إلى اعتبار المانع كما لا يخفى، وإن كان مراده إبقاءه على حقيقته فلا يخفى أن عدم مطابقة معنى الشيء للواقع يقتضي الكذب، وأن عدم المطابقة لمانع نعم لو كان معنى الأول السابق على الغير عند عدم المانع لصحَّ ما ذكره.

(قال الخيالي: أما قيد الأول في الأول... إلخ) نقل عنه؛ لأن سبب الإطلاق إما الوجوب أو أول الوجوب، فإن كان الأول ضاع قيد الأول، وإن كان الثاني ضاع ذكر وجه التخصيص لما ذكره المحشي من أنه لا شركة. انتهى.

أقول: ولما كان لمانع أن يختار الشق الثاني، ويقول: يجوز أن يشترك معه علم آخر في كونه أول ما يجب، فلا تكفي أوليته للتخصيص فيحتاج إلى التمييز أبطل سنده بأنه لا شركة... إلخ، ولما كان للمانع أن يعود، ويقول: «سلمنا أنه لا شركة... إلخ» لكن يجوز أن يسمى به الغير لغير هذا الوجه؛ أي: لغير كونه أول ما يجب؛ يعني: إن سائر العلوم يشترك مع الكلام في كونه مما يجب، وللكلام مرتبة عليها في كونه أول ما يجب، ولما احتمل أن يكون لواحد من العلوم مرتبة على الكلام بوجه آخر يرجح تسميته بالكلام، فيعارض مرجح للكلام فيتساقطان، فيثبت الاحتياج في التخصيص إلى التميز.

أجاب عنه أيضًا بإبطال صلاحية السند للسندية، بأن هذا لا يستلزم الاحتياج إلى المخصص؛ إذ لو استلزم لسلم في سائر الوجوه أيضًا، والتالي باطل، ثم إنك علمت مما قررنا فصاحة ما قيل في تقرير المنع الثاني أنه جواب سؤال مقدر، مثل أن يقال: سلمنا أن علم الكلام إنما سُمي به؛ لكونه أول ما يجب لكن يحتمل أن يسمى به غيره؛ لكونه مما يجب في الجملة وإن لم يكن أول ما يجب، فيحتاج إلى ذكر قوله: «ثم خصَّ... إلخ» وهذا إنما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص... إلخ.

أقول: في كلام الخيالي تركب الأولى من وجوه ثلاثة:

الأول: إن المدعي أعم وهو أحد الأمرين، والدليل أخص؛ لأنه يفيد الثاني فقط فيلزم ذكر دليل يثبت أحد الأمرين.

والثاني: إن تعلق دليله بالثاني غير متعين من كلامه، فيلزم تعيين ما ذكر من الدليل الثاني بنصب القرينة.

والثالث: إن ما ذكره من الدليل ليس دليلاً للضياع الثاني، بل دليل لدليلية دليله؛ أي: دليل استلزام الأمر الثاني للضياع الثاني كما ظهر من تقرير «قول أحمد» فينبغي أن يذكر في الأول ما في مقابلته من دليل الدليل ولم يذكر، والأمر مراده من تقريره أنه أراد بقوله: «فالأولى دفع الوجه الأول» فما ذكره بعد قوله: «فالأولى هو دليل أحد الأمرين» وما خصَّه أحد الضياعين ثابت لا أن أحد الأمرين ثابت.

وأما قوله: «إذ لا شركة» فهو خارج عن دليل أحد الضياعين، بل دليل لدليلية دليل الضياع الثاني، وقد نصب فيما قال بعد قوله: «فالأولى قرينة» على أن قوله: «إذ لا شركة» متعلق بالشق الثاني فقط، وهو قوله: «في الشق الأول» وهو ظاهر، فاندفع الوجه الثاني أيضًا، لكنه ليس مراده دفعه وإلا لقال في أول كلامه: «وهذا إنما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص» ولم يتعين من تقرير كلامه: «والمدعي ضياع أحد الأمرين».

وأما الوجه الثالث فلم يندفع بما ذكره بعد قوله: «فالأولى»؛ لأنه لم يذكر دليلاً لدليلية دليل الضياع الأول، بل قال: «هناك» وهو ظاهر؛ يعني: إن دليلية دليل الضياع الأول غير محتاجة إلى الدليل؛ لظهوره وبداهته، ولذا لم يذكر لهما دليلاً، وإذا تقرر هذا فما قاله بعض الأفاضل من أن المذكور إنما هو ضياع ذكر وجه التخصيص، ولم يتعرض لوجه ضياع ذكر الأول إعراضًا عما ذكره تعرضًا لما خفي كما يظهر بالتأمل. انتهى.

يشعر بأن المراد من قوله: «فالأولى... إلخ» دفع الثالث، وليس كذلك كما عرفت، ولو قلت: إن مراد ذلك البعض أنه لم يتعرض لوجه ضياع أحد الأمرين لظهوره، فظهوره ممنوع بل الظاهر دليلية دليل الضياع الأول؛ ولذا قال: قول أحمد هناك، وهو ظاهر ولم يذكرها دليلاً.

(قوله: أي: أفسر الإطلاق) فيه لطف.

(قوله: ففيه ما فيه، تأمل) أما وجه التعليل فهو أن المراد بأولية الإطلاق أولية الحقيقة وهو ظاهر؛ إذ لو سمى به آخر معه؛ لما كان لقوله: «ثم خص به» وجه، وإذا كان كذلك فلو كان علم آخر مشتركًا معه في كونه أول ما يجب لاقتضى كونه أول ما يجب تسميته بالكلام، ولا بمعنى الحقيقي بل بمعنى الإضافي بالنسبة إلى ما لم يشترك معه في كونه مما يجب أولاً؛ لأن كونه أول ما يجب حينئذٍ بالمعنى الإضافي.

فإن قلت: فلتكن أولية الإطلاق بالمعنى الإضافي.

قلت: فحينئذٍ لا يصح قوله: «ثم خص به» لأنه يقتضي ألا يسمى به غيره، والأولية الإضافية لا تنافي أن يسمى به غيره في مرتبته أو مقدمًا عليه،

بل تقتضي أن يسمى به غيره في مرتبته أو مقدمًا عليه؛ ليحتاج إلى حمل الأولية على المعنى الإضافي؛ إذ لا يحمل عليه بدون الحاجة.

وأما ما فيه: فلأن قوله: «حتى يختص» للتمييز، إما غاية للنفي أو للمنفي لا لمفسر المقدر، وعلى الأول يفهم أنه لو كان شركة لكان الاختصاص للتمييز، لكنه لم يكن فلم يكن الاختصاص للتمييز، وكان تقييد الإطلاق بـ«أولاً» صحيحًا، وهذا منافٍ للمفهوم من أول كلامه؛ لأنه لا يفهم منه أنه لو قيد الإطلاق بـ«أولاً» يضيع القيد الأول وذكر وجه التخصيص، وعلى الثاني يفهم منه أن غاية عدم الشركة الاحتياج في التخصيص إلى التمييز، وليس كذلك، بل ذلك غاية الاشتراك.

نعم لو لوحظ مع عدم الاشتراك تفسير الإطلاق بالإطلاق أولاً لكان غاية ذلك، لكن الوجه الثاني هو كون ذي الغاية عدم الاشتراك فقط، وعلى الثاني لعل وجه التأمل إشارة إلى جميع ما ذكر.

(قال الخيالي: وقال بعض السلف) عطف على قوله: «فإن الفاسق مخلد في النار» فيكون دليلاً أيضًا لقوله: «لا بين الجنة والنار».

وحاصله: إن إثبات الواسطة كذلك مذهب السلف من أهل السنة، فلو كان مراده ذلك لم يعتزل عن مجلس الحسن البصري؛ لأنه لا ينكر مذهب السلف؛ لأن ممن قال به ابن عباس رضي الله عنه.

(قال الخيالي: وقيل: أهلها أطفال المشركين... إلخ) وعلى هذا تكون دار الخلد.

(قال الخيالي: قلت: الكافر ينصرف) حاصل الجواب: إن مراده من الكافر ماعدا المنافق، والقياس من الشكل الثاني كبراه سالبة؛ أي: لا شيء من المنافق بكافر مجاهر ينتج بعكس الكبرى، لا شيء من الكافر المطلق بمنافق وتضم إليه صغرى، وهي ما نفاه الحسن من مرتكب الكبيرة هو الكافر المطلق ينتج لا شيء مما نفاه الحسن من مرتكب الكبيرة بمنافق.

(قال الخيالي: لا يقال: لا واسطة بين الجنة والنار) حاصله: إنه إن أردت من النفيين أنه لا يدخل الجنة والنار فباطل؛ لعدم لزوميته عندهم، وإن

أردت أنه يدخل أحدهم لكن بلا ثواب ولا عقاب فهو باطل أيضًا؛ لأنه ينافي كونهما داري ثواب وعقاب، والظاهر أن دليله على المنافاة هو أن معنى كونهما داري الثواب والعقاب أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب، وإذا كان كذلك فالمنافاة ثابتة.

وحاصل الجواب: اختيار الشق الثاني ومنع المنافاة بوجهين، لكن الأول راجع إلى منع صغرى دليله، والثاني إلى كبراه كما فهمت من تقريرنا وتقرير الثاني سلمنا أن المعنى كذلك، لكن المراد من كل من دخلهما من هو من أهل الثواب والعقاب بتخصيص الموصول.

* **قال شجاع الدين**: **(قوله: إن قلت... إلخ)** حاصل السؤال: إن التعريف المستفاد من قول الشارح ما يفيد... إلخ لا يصدق على المعرف؛ أعني: الفقه؛ لأنه نفس معرفة الأحكام، ولا يصدق عليها أنها تفيد معرفة الأحكام.

(قوله: نفس معرفة الأحكام... إلخ) لما قرره الشارح، والعلم المتعلق بالأولى يسمى: علم الشرائع والأحكام.

(قوله: قلت... إلخ) حاصل الجواب: إن التعريف للفقه بمعنى: المسائل، فيصدق عليه، فالجواب معارضة، ويجوز أن يكون منعًا للصغرى؛ أي: لا نسلم أن الفقه المعرف هنا نفس معرفة الأحكام لِـمَ لا يجوز أن يكون بمعنى المسائل؟ وعلى هذا كان قوله: «المعرف هنا... إلخ» سندًا أخص، فلا يصح التعرض له، وإنما قلنا: إنه سند أخص لاحتمال أن يكون المعرف الملكة، فتدبر.

(قوله: المعرف هنا... إلخ) يفهم من قول الشارح: «ما يفيد... إلخ» تعريف علم الفقه بأنه علم يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية، فمعنى قوله: «المعرف هو المسائل المدللة... إلخ» إن هذا التعريف تعريف للعلم، بمعنى المسائل المدللة، ولا يخفى أن أسماء العلوم المدونة تطلق على التصديقات بالمسائل وعلى نفس المسائل وعلى الملكة، ولا تطلق على المسائل المدللة، فقول المحشي المعرف هنا: «هو المسائل المدللة» ليس كما ينبغي.

(قوله: فإن من طالعها... إلخ) قال في الحاشية: وهذا القدر كافٍ في إطلاق الإفادة كما يقال: خبر الرسول ﷺ يفيد العلم الاستدلالي، ومن البيِّن في ذلك قولهم: معنى قولنا: «مقدمة في كذا» إن هذه المعاني في تحصيل الإدراك؛ بمعنى: إنها تحصل تلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني في حاشية «المطول». انتهى كلامه.

وقوله: «وهذا القدر كافٍ» فيه أن حاصله: كون العلوم مفيدًا لعلمه، وهذا مما لم يقل به أحد، وقوله: «يفيد العلم... إلخ» معناه: إن العلم الاستدلالي يحصل به.

(قوله: ولك أن تقول... إلخ) حاصل الجواب الثاني: منع الكبرى مع السند الأخص؛ أي: لا نسلم أنه لا يصدق على معرفة الأحكام أنها تفيد معرفة الأحكام؛ لجواز أن يكون المفيد معرفة الأحكام الكلية، ويكون المفاد معرفة الأحكام الجزئية.

(قوله: وقد يقال: التغاير... إلخ) فيجوز أن يقال: تصديقات الأحكام العملية تفيد تصديقات الأحكام العملية بناء على التغاير الاعتباري، وفيه بحث وهو أن الشارح لم يعتبر هنا التغاير كما اعتبره من قال: «علم زيد يفيده صفة كمال» فإنه عبر عن العلم أولاً بلفظ العلم، وثانيًا بصفة كمال.

(قوله: بمعنى ملكة الاستنباط... إلخ) أي: استخراج المسائل من الأدلة.

(قوله: أعني قوله... إلخ) فيه أن الشارح لم يصرح ولم يشعر بأن المسمى بالفقه هو المدون، فتدوين المسائل لا ينافي إطلاق اسم العلم على الملكة.

(قوله: لكن يرد على أول الأجوبة... إلخ) قال في الحاشية: وأما على ما في الأجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين، والأدلة بمعنى الأمارات، وتحصيل اليقين عن الأمارات شأن المجتهد لا غير، وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الأول كما لا يخفى. انتهى كلامه؛ لأنه قال: «فإن من طالعها ووقف على أدلتها يحصل له معرفة الأحكام» وهذا المعنى لا يحصل إلا للمقلد.

(قوله: لزوم... إلخ) إنما يرد لزوم فقاهة المقلد على الجواب؛ إذ لو كان الجواب الأول معارضة، وقد عرفت أنه يجوز أن يكون منعًا مع السند الأخص، فيكون قوله: «لكن يرد... إلخ» كلامًا على السند الأخص، وهو غير مسموع.

(قوله: وغاية ما يقال) أي: في دفع لزوم فقاهة المقلد.

قال في الحاشية: وهذا الكلام مبني على عدم تقيد المسائل باليقينية الحاصلة عن الأمارات وإلا فلا سؤال ولا جواب، فقوله: «عدم... إلخ» أي: في الجواب الأول، وقوله: «فلا سؤال» أي: بلزوم فقاهة المقلد، وقوله: «ولا جواب» أي: بغاية ما يقال... إلخ.

(قوله: فيخرج علم جبرائيل... إلخ) أي: عن تعريف علم الفقه.

(قوله: تعريف الأحكام للاستغراق... إلخ) أي: اللام في الأحكام للاستغراق، والمعنى: إن علم الفقه ما يفيد العلم الاستدلالي بجميع الأحكام العملية، وليس علم الرسول ﷺ بجميع الأحكام استدلاليًا، بل علمه بعضه استدلالي وبعضه حدسي، فلا يلزم صدق تعريف الفقه على علم الرسول ﷺ.

(قوله: مثلما مر) أي من أن أصول الفقه نفس معرفة أحوال الأدلة لا ما يفيدها.

(قوله: وإن التزم... إلخ) إنما قال: «وإن التزم»؛ لأن العطف على القريب أولى.

(قوله: لضاع... إلخ) أي: لم يبقَ احتياج إلى قيد الأول في الأول؛ إذ يكون المعنى لكونه مما يجب سمي بالكلام، وحينئذٍ يحتاج إلى ذكر وجه التخصيص؛ لأنه يتوجهعليه أنه لِمَ لم تسمِّ سائر العلوم بالكلام لكونها مما يجب، فيحتاج إلى أن يقال: «للتمييز».

(قوله: في الأول... إلخ) أي: في قول الشارح: «أول ما يجب... إلخ».

(قوله: أو ذكر وجه التخصيص... إلخ) أي: لم يبقَ احتياج إلى ذكر وجه التخصيص؛ إذ يكون المعنى لكونه أول ما يجب سمي بالكلام، ولا يتوجه

عليه أنه لِـمَ لم تسمِّ سائر العلوم بالكلام؛ لكونها أول ما يجب؛ لأن أول ما يجب هو علم الكلام لا غير.

(قوله: إذ لا شركة... إلخ) فيه أن سائر العلوم الواجبة وإن لم تشارك علم الكلام في كونه أول ما يجب، لكنها تشاركه في ألا يحصل تعليمه وتعلمه إلا بالتكلم، فجاز إطلاق اسم الكلام عليها أيضًا، لكن لم يطلق عليها تمييزًا، فلا يرد على الشارح ضياع شيء من قيد الأول ووجه التخصيص، فتدبر.

(قوله: حتى يخص... إلخ) أي: يخص إطلاق اسم الكلام بعلم الكلام.

(قوله: للتمييز... إلخ) بين علم الكلام وسائر العلوم الواجبة.

(قوله: وأما احتمال... إلخ) جواب دخل مقدر تقديره: إن عدم الشركة في كونه أول ما يجب لا يستلزم عدم تسمية غير علم الكلام باسم الكلام؛ لجواز التسمية بوجه آخر، فذكر وجه التخصيص لا يكون ضائعًا.

* قال محمد الشريف: **(قوله: إن قلت: الفقه نفس معرفة الأحكام لا ما يفيدها)** فلا يصح تعريف المعرفة بما ذكر.

وحاصل الجواب: إن المعرف والمحدود ها هنا هو المسائل المدللة لا المعرفة، ويصح تعريف المسائل بما ذكر، فإن من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام، فيكون مفيدًا للأحكام. ولما أورد عليه أن كون المعلوم مفيد العلم لما لم يتصور به تحصيل أشار إلى جوابه فيما نقل عنه. وهذا القدر كافٍ في إطلاق الإفادة كما يقال: «خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي» أي: يفيد العلم بسبب الاستدلال بأن يقال: «هذا خبر من ادعى النبوة وأظهر المعجزة» فلما أورد عليه أن هذا القياس يشعر بأن المراد بالمسائل الألفاظ الدالة عليها ولم يرد إطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال: «ومن البيِّن في ذلك... إلخ» يعني: إن المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ، فإن كنت في شك فقولهم: «معنى قولنا: مقدمة في كذا... إلخ» بيِّن صريح فيما ذكرنا.

(قوله: ولك أن تقول: الفقه... إلخ) يعني: لو سلمنا أن الفقه هو نفس المعرفة صدق التعريف عليها أيضًا فإن المراد من الموصول معرفة الأحكام

الكلية، ومن المذكورة صريحًا معرفة الأحكام الجزئية، وأورد عليه أن المستفاد من الأدلة التفصيلية المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية.

وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضًا مستفادة منها بالواسطة، وبأن الضمير في أدلتها راجع إلى «ما» باعتبار أنها عبارة عن المعرفة، وهذا الجواب مع هذه التكلفات لا يجري في قوله: «ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً» فإنه لا يجوز أن تحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية.

(قوله: وقد يقال: التغاير الاعتباري كافٍ) يعني: لو سلمنا أن المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضًا المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك، فإن التغاير الاعتباري كافٍ بين المفيد والمفاد في الإفادة؛ أي: في إطلاقها.

(قوله: كما يقال: علم زيد يفيده صفة كمال) فيه أنه ممنوع، وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الأعمال الصالحة والأخلاق الحميدة والحياء، ولا يرد الوصف؛ أي: وصف الناس بالكمال، وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التغاير الاعتباري.

قال بعضهم: إن المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة، ومن حيث تعلقها بالأحكام مفادة.

وقال بعضهم: من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة، ومن حيث حصولها فيها مفادة.

وقيل: ثبوتها من حيث إنها وصف من الأوصاف يفيد ثبوتها من حيث هي هي، على عكس قولنا: «ثبوت العلم لزيد يفيده ثبوت صفة كمال».

أقول: الأولى في المعرفة ها هنا أيضًا أنها من حيث هي هي مفيدة، ومن حيث كونها صفة كمال مفادة.

(قوله: وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط) الأولى أن يقول: «وأما جعله ملكة الاستنباط والاستحضار... إلخ».

(قوله: فسباق الكلام) أي: سابقه، وقيل: «سباق الكلام» بالباء الموحدة جمع السابق، وقوله: «أعني... إلخ» على الأول تفسير للكلام، وعلى الثاني

تفسير السياق، ولما كان الكلام جنسًا صح إضافة الجمع إليه وتفسيره بالأقوال المتعددة.

(قوله: يأبى عنه) فيه أن الشارح جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات، وأشار ثانيًا إلى أنه عبارة عن المسائل، وثالثًا إلى أنه عبارة عن الملكة تنبيهًا على أن أسماء العلوم تطلق على كل من هذه الأشياء، فليس المعرف ها هنا عين ما سبق فلا يأبى عن كون المعرفة ملكة.

وقيل: يلزم على تقدير كون المعرف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى، وعلى كل اثنين، وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ما له نوع اختصاص بإفادة معرفة معلوماته؛ يعني: ما تفيده هذه المعرفة فقط فلا نقض.

وأيضًا يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل عالمًا بها وفساده ظاهر، وأجيب بمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شيء من المسائل، واعترض على هذا الفاضل المحشي بأن إباء العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله: «ما يفيد» أقبح من إباء العبارة الخارجة.

(قوله: لكن يرد على أول الأجوبة... إلخ) ويدفع عنه بجعل المعرف بمعنى اليقين، والأدلة بمعنى الأمارات. انتهى.

وفيه أنه قال فيما بعد: إن لام الأحكام للاستغراق، ولا يقين للمجتهد في جميع الأحكام، وإلا يلزم ألا يتعدد المجتهد، وإلا يلزم تعدد الحق، وهو قول ضعيف، وأيضًا يلزم ألا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلاً مع أنه يرجع كثيرًا.

(قوله: وليس بفقيه إجماعًا) فيه أن تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ، تأمل.

(قوله: وغاية ما يقال... إلخ) فيه أنه لا يحتاج في دفعه إلى ارتكاب ما ذكر، فإنه يندفع باعتبار قيد الحيثية كما هو المقرر في التعريفات، فإن ما تفيده المعرفة عن الأدلة من حيث إفادتها عن الأدلة من حيث هي أدلة لا يحصل في

ذهن المقلد ولا في ذهن النبي ﷺ وجبرائيل عليه السلام، فالأولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب، فتأمل.

(قوله: إنما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان) فيه أن الحصر ممنوع، فإن التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة. كذا نقل عنه في الحاشية.

(قوله: متعلق بالمعرفة) أي: لا بالأحكام؛ لاستلزامه فقاهة المقلد على باقي الأجوبة أيضًا، فلا احتمال لكونه متعلقًا بـ«يفيد» أيضًا.

(قوله: تعريف الأحكام للاستغراق) فيه أن كون جميع الأحكام حاصلة للمجتهد بالاستدلال ممنوع، بل يحصل له أيضًا بعض الأحكام بالحدس، ولو سلم يلزم ألا يوجد فقيه في العالم، فلا بد من المصير إلى الملكة.

(قال الشارح رحمه الله: ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بأصول الفقه) الظاهر أن فيه وفيما بعده عطفًا على معمولي عاملين مختلفين، والمنصوب مقدم، فلا بد من التقدير أولاً، ثم العطف على ما يفيد، فقول الفاضل: «إنه معطوف على معرفة الأحكام» مسامحة.

(قوله: وجمعهما الشارح رحمه الله... إلخ) قيل عليه: ما جمعهما، بل ترك الوجه الذي عده في «المواقف» لبعده، وقوله: «كالمنطق للفلسفة» تنظير لتسمية العلم باعتبار أنه مورث للقدرة.

(قوله: نظرًا إلى أن كونه... إلخ) توجيه لما لم يثبت، وتفتيش بدون الإثبات مع أن كونه بإزاء المنطق باعتبار أنه نافع في العلوم الشرعية كما أن المنطق نافع في العلوم الفلسفية، وإن كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرئاسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعتبر في التسمية مجرد كونه بإزاء المنطق بدون النظر إلى كونه مورثًا للقدرة على الكلام، فلا يكون مآل الوجهين واحد.

(قوله: أي: أولاً) اعترض بأن الإطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقًا على غيره ثانيًا، وهو محل بحث. انتهى.

أقول: هذا سبب ظاهر، فإن قولنا: «ضرب زيد عمرًا أولاً» مثلاً لا

يقتضي أن الضرب يقع ثانيًا، بل يقتضي أن يقع فعل ثانيًا أعم من أن يكون عين الفعل الأول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الأول، مثل أن يقال: «وأكرمه ثانيًا» وما نحن فيه من هذا القبيل؛ أي: فأطلق عليه أولاً ثم خص به؛ أي: خص به ثانيًا، لكن يمكن أن يقال: لا حاجة إلى هذا التقييد، فإن الفاء وثم يغنيان عن هذا، فإن الفاء ها هنا ليست فاء فصيحة أو فاء تفريع، بل فاء تعقيب، ومعنى التعقيب ها هنا: إنه لم يقع قبل هذا الإطلاق إطلاق هذا الاسم على علم من العلوم.

(قوله: إذ لو لم يقيد به... إلخ) نقل عنه أنه تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير؛ أي: أفسر الإطلاق بالإطلاق أولاً، وبعضهم توهم أن هذه الحاشية متعلقة بقوله: «إذ لا شركة» ثم اعترض عليه بأنه لا يصح التعليل للتفسير، ولهذا أيضًا فهو ظاهر.

(قوله: لضاع إما قيد الأول... إلخ) توسيع للدائرة، وإلا فلا شك في أن الأول متعين، فإنه لا دخل للأولية في مجرد التسمية أولاً.

وحاصله: إنه لو لم يقيد لضاع الأول، وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعًا لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني؛ إذ لا شركة في كونه... إلخ، فعلم أن هذا تعليل للشق الثاني، وأن الأول ظاهر لا حاجة فيه إلى تعليل، فإن إطلاق اسم الكلام يكون مستحقًا لعلم التوحيد؛ لكونه من العلوم الواجبة التي إنما هي تعلم وتتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أو لا، فضاع قيد الأولية بإطلاق الإطلاق؛ أي: بعدم تقييده بكونه أولاً. انتهى.

فقط ما يقال هذا التعليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص، والمدعي لزوم ضياع أحد الأمرين.

(قوله: وأما احتمال تسمية الغير به... إلخ) اعلم أن وجه التسمية إذا كان أعم وسئل بأنه لم يسمِّ غيره يجاب بأن الاطراد في التسمية غير لازم، وأخرى بأنه خص لأجل التمييز، وأما إذا كان وجه التسمية أمرًا مختصًا بالمسمى فلا يُسأل باحتمال الوجه الآخر بأنه لِـمَ لم يسمَّ غيره؟ ولو سُئل عُدَّ سفهًا، ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثًا وضائعًا، فكان

اللائق ألا يتعرض لهذا الاحتمال، وعلى تقدير التعرض أن يقول: وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه تام لا يلتفت إليه، وأما ما ذكره فمع بعده عن العقل لا يدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم إلا بعد مراتب.

* **قال الشارح: [ثم خصَّ به ولم يطلق على غيره تمييزًا، ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب، ولأنه أكثر العلوم خلافًا ونزاعًا، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام، ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيرًا في القلب وتغلغلاً فيه، فسمى بالكلام المشتق من الكلم، وهو الجرح، وهذا هو كلام القدماء].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: ثم خصَّ به**) الظاهر أنه من قبيل: «نخصك بالعبادة»[1] وقوله: «ولم يطلق.... إلخ» من قبيل عطف التفسير كأنه قيل: ما ذكرته إنما يقتضي تخصيص الاسم به أولاً، وابتداء دون التخصيص مطلقًا بألا يسمى به غيره لا أولاً ولا ثانيًا، فما وجه التخصيص به ثانيًا، فأجاب بقوله: «ثم خصَّ به» فكان كلمة «ثم» إشارة إلى التخصيص في الزمان الثاني.

(**قوله: تمييزًا**) أو تعظيمًا[2] لشأنه، وإنما تعرض لوجه التخصيص هاهنا دون سائر الوجوه؛ لأن هذا الوجه يقتضي التخصيص أولاً لا مطلقًا، بخلاف سائر الوجوه فإنها تقتضي تخصيصه مطلقًا.

(**قوله: ولأنه أكثر العلوم.... إلخ**) كونه أكثر من الفقه محل تردد.

(**قوله: لابتنائه على الأدلة القطعية**) لأن المعتبر فيه هو اليقين بخلاف

---

(١) حينئذ يكون الضمير في قوله: «خصَّ» راجعًا إلى العلم، والضمير في قوله: «به» راجعًا إلى الاسم، ويحتمل أن يكون الضمير في «خصَّ» راجعًا إلى الاسم، وضمير «به» راجعًا إلى العلم، وكأن مدخول الباء مقصورًا عليه، فافهم.

(٢) أي: تعظيمًا للمسمى؛ إذ امتياز المسمى بالاسم إشارة إلى تعظيمه وتشريفه.

سائر العلوم الإسلامية[١]، فإن الظن كافٍ فيها، وأنت خبير بأن الابتناء على الأدلة القطعية أكثري؛ لأن البعض منه كمسألة السمع والبصر والمعاد الجسماني وما يتعلق بها، وكمثله الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع.

(**قوله: المؤيد أكثرها. . . . إلخ**) قيد به؛ لأن البعض منه كإثبات الصانع مما لا يمكن تأييده بالنقل وإلا لدار[٢] ولعل التقييد به؛ لعدم القطع بتأييد الكل به، وقد يقال إن الكل مقطوع التأييد؛ إذ كون البحث على قانون الإسلام[٣] معتبر في علم الكلام، تأمل.

(**قوله: أشد العلوم تأثيرًا في القلب**) وهي النفس الناطقة هذا هو التحقيق[٤] أو اللحم الصنوبري[٥] الواقع في الجانب اليسار، كما هو المشهورالمتعارف.

(**قوله: وتغلغلا**) التغلغل: الدخول، يقال: تغلغل الماء في الشجر؛ إذ تخللها.

(**قوله: وهذا هو كلام القدماء**) قال الفاضل المحشي: أي: ما يفيد معرفة العقائد. تمَّ كلامه، ولعل هذا بناء على ما هو الظاهر من العطف، وإلا فالظاهر أن يقال: أي: معرفة العقائد.

* قال العصام: (**وقوله: ولأنه أكثر العلوم خلافًا ونزاعًا**) يقال: كونه

---

(١) (**قوله: بخلاف سائر العلوم الإسلامية**) قد يقال: إن الثابت بالنص المتواتر والمشهور، والثابت بالإجماع من المسائل الفرعية يجب على المسلمين اليقين به، فكيف يصح ذلك الحكم؟ وأجيب بأن المراد بالقطع: القطع العقلى والواجب على المسلمين اليقين الشرعى وهو يجامع الظن العقلى.

(٢) وفيه: إن مجرد التأييد لا يستلزم الدور بل الإثبات.

(٣) معنى البحث على قانون الإسلام: هو التطبيق على الشرع، والملاحظة بألا يكون على خلاف قانون الشرع.

(٤) قال في «شرح المقاصد»: هذا هو التحقيق جمعًا بين النقل والعقل.

(٥) كما هو مذهب الإمام الغزالي.

أكثر من الفقه محل التردد ودفعه بأنه لا نزاع في الفقه؛ لأن لكل أن يعمل باجتهاده بخلاف الكلام.

و(**قوله: لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية**) مبني على أن بعض الأدلة القطعية ليست إلا الأدلة السمعية، وبهذا اندفع ما يتوهم أن هذا ينافي ما في «شرح المواقف» أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، لكن الحق هو هذا؛ إذ ما يتوقف عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع، وكيف لا وكون بعض الأدلة القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها عين السمعية لا ينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع.

ولا خفاء في تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به.

والتغلغل: الدخول على ما في «القاموس».

والكلم كما يأتي بمعنى: الجرح، يأتي بمعنى: التأثير بإحدى الحاستين السمع والبصر. ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾ [البقرة: ٣٧].

(**قوله: وهذا هو كلام القدماء**) أي: المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء، وأما تسمية كلام المتأخرين كلامًا فمن تسمية الكل باسم الجزء، وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين.

وقيل: هذا إشارة إلى ما يفيد معرفة العقائد؛ أي: من غير خلط الفلسفيات، والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم، وكأنه يريد: إن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم وإلا فالتسمية وقعت من المتأخرين أيضًا.

* قال الكفوي: (**قوله: يقال: كونه أكثر**) أقول: قول القائل بالنظر إلى الخلاف والدفع بالنظر إلى النزاع، وتحقيقه: إن الخلاف والنزاع في قول الشارح إما بمعنى واحد، أو كل منهما بمعنى، والظاهر هو الثاني، فحينئذٍ كل واحد منهما إما مستقل في وجه التسمية أو لا، بل المجموع وجه واحد، والظاهر هو الأول، فالقائل اعترض على الأول بمنع مقدمته، والدافع دفعه بتصحيح الثاني وإثبات مقدمته، فتأمل.

وتفصيل ذلك: إن القائل: حمل النزاع على معنى الخلاف بناء على أنه لا نزاع في سائر العلوم حتى يكون الكلام أكثرها نزاعًا، أو جعل كلاً منهما بمعنى آخر، وحمل كل واحد منهما على وجه مستقل فاعترض، فمعنى كلامه: إن كون الكلام أكثر خلافًا من الفقه محل تردد، والدافع حمل الخرف على معنى النزاع، أو ظن أن معنى كلام القائل أن كونه أكثر نزاعًا محل تردد، فردَّه بأنه لا نزاع في الفقه.

(**قوله: اندفع ما يتوهم**) المتوهم هو المحشي البحرأبادي حيث قال: قيد الأكثر غير مذكور في «شرح المقاصد» وهو موافق لما ذكر في «شرح المواقف» من أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، لكن الأولى ما فعله ها هنا؛ لأن تأييد ما يتوقف عليه الشرع به غير ظاهر، فجعل قول الشارح مبنيًّا على أن بعض الأدلة القطعية ليست إلا أدلة ما يتوقف عليه الشرع، وتوهم أن ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن أخذه من الشرع، وإن تأييد أدلته بالشرع غير ظاهر، فهذا المحشي دفع الأول بقوله: «مبني على أن... إلخ» ودفع الآخرين بقوله: «ولا خفاء في تأييد ثبوت... إلخ» فتأمل.

(**قوله: إن العقائد يجب... إلخ**) لعل وجه المنافاة: هو أن المفهوم من قول الشارح أن بعض الأدلة لا تتأيد بالسمع؛ بمعنى: إن السمع لا يكون دليلاً مستقلاً فيه، والمفهوم من «شرح المواقف» أن العقائد كلها يجب أن تؤخذ من السمع؛ بمعنى: إن السمع يكون دليلاً مستقلاً في كلاً منها فجاء المنافاة، فتأمل!

(**قوله: وكيف لا**) أي: وكيف لا يندفع به ذلك.

(**قوله: في تأييد ثبوت ما يتوقف**) وكذا تأييد أدلته بالسمع بعد ما ورد الشرع به؛ إذ معنى تأييد الأدلة بالسمع ليس إلا أن الشرع قد ورد بثبوت ما هو مدلوله.

(**قوله: أي: المسمى بالكلام... إلخ**) فيه: إنه لا لطف في ذكر أن المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء في هذه الأثناء مع أن هذا المعنى بمراحل عن مذاق المبنى، وعن ملائمة رديفه الآتي؛ أعني قوله: «وهذا

هو كلام المتأخرين» إذ لا مجال لهذا المعنى هناك، على أن هذه الوجوه جارية في تسمية كلام المتأخرين أيضًا، فلا وجه لتخصيصها بكلام القدماء.

(قوله: باسم جزئه) الظاهر أن المراد بجزئه هو كلام القدماء، فإن كلامهم كان جزءًا من كلام المتأخرين، ويحتمل أن يراد به مسألة الكلام، فإنها جزء من كلام المتأخرين أيضًا، لكنه لا يلائم قوله: «أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء».

(قوله: وبهذا تبين) أي: بما أشرنا إليه من أن هذه الوجوه وجوه لتسمية كلام القدماء بالكلام ظهر وجه تقديم هذه الوجوه على بيان كلام المتأخرين، وذكرها قبل بيانه، وذلك لوجه هو كون هذه الوجوه مختصة بتسمية كلام القدماء، وفيه بحث؛ إذ لا بيان لكلام المتأخرين في الكتاب كما سيعترف به، فكيف يحكم بأنه قدم ذكر هذه الوجوه على بيان كلامهم على أن ما أشار إليه على تقدير تمامه إنما يكون وجهًا لذكر هذه الوجوه متصلاً ببيان كلام القدماء لا مقدمًا على بيان كلام المتأخرين، فالأولى أن يقال: وبهذا تبين وجه ذكر هذه الوجوه عقيب ذكر كلام القدماء.

وأما ما قيل: إنه لا ذكر لكلام القدماء ولا لكلام المتأخرين ها هنا، وقوله: «ومعرفة العقائد» ليس ذكر الكلام أحد منهما، بل هو أمر مشترك بين كلاميهما إن قيد بعدم كونه ملحوظًا بالفلسفيات يصير كلام القدماء، وإن قيد بكونه ملحوظًا بها يصير كلام المتأخرين، ففيه: إن تلك المعرفة هي كلام القدماء وجزء من كلام المتأخرين على ما ذكره هذا المحشي العصام، فذكرها ذكر لكلام القدماء وليس أمرًا مشتركًا يقيد تارة بالملحوظية وأخرى بعدمها.

(قوله: وإلا فالتسمية... إلخ) قيل: مراد القائل أن التسمية أولاً وقعت من القدماء.

أقول: الظاهر أن التسمية لما وقعت من القدماء جرى المتأخرون عليها، فليس لهم تسمية جديدة، ولك أن تقول: تسمية ما يفيد معرفة العقائد بالكلام إنما وقعت من القدماء، وأمَّا المسمى بالكلام عند المتأخرين فهو المركب منه ومن الفلسفيات كما عرفت.

* قال ولي الدين: **(قوله: يقال: كونه أكثر)** قائله المحقق القزويني.

(قوله: وبهذا اندفع ما يتوهم... إلخ) المتوهم هو المحقق البحر أبادي.

(قوله: وقيل هذا) قائله الخيالي.

(قوله: وإلا فالتسمية) أي: وإن لم تقيد التسمية بقولنا: «لهذه الوجوه» فالتسمية المطلقة وقعت من المتأخرين أيضًا.

قال أستاذ أستاذنا الفاضل عبد الرحمن الكردي الآمدي: هذا الاستثناء مشعر بأنه لو لم يزد هذا القيد لا صحة لكلامه، وليس كذلك؛ لإمكان إرادة قيد الأولية؛ أي: فالتسمية بالكلام أولاً لما وقعت، وأنت خبير بأن المقصود من هذا الكلام التنبيه على عدم صحة كلام المحشي الخيالي بلا تأويل؛ أي: تأويل «كأن»، ولعله لهذا قال: «وكأنه يريد إلخ» ولم يجزم.

* قال الخيالي: **(قوله: وهذا هو كلام القدماء)** أي: ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف، والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: والتسمية بالكلام لما وقعت منهم)** جواب سؤال، كأنه قيل: لِمَ وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين، ولم يذكر بعدهما مع أن الظاهر أن يتأخر عنهما؟

أجاب بقوله: «والتسمية... إلخ» كذا نقل عنه، وحاصله أن وضع اسم الكلام لتلك المسائل إنما كان من المتقدمين، فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم أولى، بخلاف المتأخرين فإنهم تبعوهم في تلك التسمية.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: والتسمية بالكلام... إلخ)** كأنه قيل: لِمَ وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما، والظاهر أنه يؤخر عنهما؟ أجيب بقوله: والتسمية. كذا نقل عنه.

* قال شجاع الدين: **(قوله: كلام السلف... إلخ)** أي: علم الكلام عند السلف.

(قوله: والتسمية... إلخ) جواب دخل مقدر تقديره: إن المناسب أن يذكر وجه التسمية بعد ذكر كلام المتأخرين.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين)** والمراد: إنه اعتبر من بين سائر العلوم؛ لأن الاحتياج فيه إلى الكلام أكثر لا أنه يمتنع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه، والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي يتلوه هو أن حاصل هذا الوجه: إن مسائل هذا العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة، وحاصل الوجه الثاني: إن الافتقار فيه إلى الكلام لإلزام الفرق المخالفين والرد عليهم.

اعلم أن المناسب أن يقول الشارح في ذكر الوجوه: «أو لأن كذا، أو لأن كذا» فإن التسمية بواحد منها لا بجميعها، وإن الأقوى من بين الوجوه هو الوجه الأول، ثم الوجه الثالث، والبواقي وجوه ضعيفة.

(قوله: أي: ما يفيد معرفة العقائد) ويجوز أن يكون إشارة إلى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد، وإلى العلم المتعلق به.

* **قال الشارح: [ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية، خصوصًا المعتزلة؛ لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة الصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ في باب العقائد، وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري ـ رحمه الله ـ يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن: قد اعتزل عنا، فسموا المعتزلة، وهم سموا أنفسهم «أصحاب العدل والتوحيد» لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى، ونفي الصفات القديمة عنه].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ومعظم خلافياته[1]... إلخ)** يعني: أكثر خلافيات مسائل الكلام قبل خلط الفلسفيات مع الفرق الإسلامية، وهم الذين يتوجهون إلى القبلة ويتمسكون بالكتاب والسنة.

---

(١) يحتمل أن يكون معظم الخلافيات باعتبار معظم محل الخلاف، أو باعتبار كثرة الخلاف والنزاع، وشدته وامتداده كما في مسألة الكلام بل معظم الخلافيات مع الفلاسفة.

وأما مع غير الإسلامية فالقدماء قلّما حاولوا الرد عليهم، ولم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم؛ إذ لا اعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع، بخلاف الإسلاميين؛ إذ أكثر أدلتهم مؤيد بالنقل والشرع، فلا يتجه أن المسائل الخلافية مع غير الإسلامية أكثر مما هو مع الإسلامية، تدبر فيه[١].

(قوله: لأنهم أول فرقة. . . . إلخ) لا خفاء في أن مجرد كونهم أول فرقة على تقدير الثبوت لا يفيد المطلوب[٢]، تأمل.

(قوله: وذلك. . . . إلخ) أي: كونهم أول فرقة، وفيه مثل ما مرّ[٣] كما لا يخفى.

(قوله: فقال الحسن: قد اعتزل عنا) اعترض الفاضل المحشي بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن، فلا اعتزال عن مذهبه.

وأجاب بأن الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى المجاهر، والمنافق كافر غير مجاهر، فلا منزلة بين المنزلتين عنده[٤]، تأمل. تمّ كلامه.

يعني: إن الحسن نفى الكفر عن المنافق بمعنى الإنكار ظاهرًا لا الكفر المطلق؛ أعني: الإنكار مطلقًا سواء كان ظاهرًا أو باطنًا، فيلزمه المنزلة بين

---

(١) وجه التدبر: إن غير الإسلامية مع أنهم يستدلون بدلائلها، لكن لما كان مدعاهم غير موافق للكتاب والسنة كان لا اعتداد بدلائلهم.

(٢) لأنهم وإن كانوا أول فرقة أسسوا الخلاف لكن يجوز أن تكون مخالفتهم أقل ممن هو بعدها، ويمكن أن يقال: بناءً على موجب الحديث، وهو: «من سنَّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» ومن خالف أولاً فهو يستحق عقاب من يخالف معه، فله مخالفة كثيرة؛ لأن له وزره ووزر كل من يخالف مع أصحابه.

(٣) يعني: لا يدل على الأولية؛ لأنه يحتمل أن يعتزل عنه أحد قبل واصل فافهم، اللهم إلا أن يقال: ها هنا مقدمة مطوية، وهي أنه لم يعتزل عنه أحد قبله، فتكون المعتزلة أول فرقة أسسوا.

(٤) بل بين الإيمان وبين أحد قسمي الكفر، وليس بإثبات منزلة بين المنزلتين.

هذا النوع من الكفر وبين الإيمان دون ما لزم المعتزلة؛ أعني: المنزلة بين منزلة الإيمان الشرعي وبين ما يقابله(١).

ولو قيل: لِمَ لَمْ يؤول كلام المعتزلة بمثل ما أول به كلام الحسن؛ بأن يقال: إنهم أرادوا بالإيمان المنفي عن الفاسق الإيمان الكامل الذي عدَّ العمل ركنًا منه، لا الإيمان الشرعي الذي هو الأساس في دخول الجنة، حتى لا تلزم المنزلة بين الإيمان الشرعي وبين مقابله.

قلنا: لأن قدماءهم صرحوا بأن أخل الطاعة ليس بمؤمن شرعًا.

قيل في الجواب عن الاعتراض الأصلي: إن الحسن أراد بالمنافق: المنافق في الأعمال(٢) لا المنافق في الدين؛ أعني: من صلحت سريرته وظهر فساده، وبالإيمان المنفي: الإيمان الذي عدَّ العمل ركنًا منه، فلا منزلة بين المنزلتين عنده.

ويؤيده محل النزاع، وهو أن مرتكب الكبيرة هل خرج من الإيمان أم لا؛ يعني: من أخل الطاعة مع صلاح الباطن، هل خرج من الإيمان أم لا؟

وقيل: والحق أن مذهب الحسن راجع إلى مذهب الخوارج(٣).

وقيل: إنه رجع عن هذا المذهب.

* قال العصام: **(قوله: ومعظم خلافياته... إلخ)** إنما قال: «معظم خلافياته» لأنهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم، فإن لليهود معتقدات باطلة في الآخرة، والتعريض لهم في قوله تعالى: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ

---

(١) فكأنه جعل الإيمان عبارة عن مجموع التصديق والإقرار والعمل، فمن أخل بواحد منها يلزم ألا يكون مؤمنًا؛ لأن الكل ينتفي بانتفاء الجزء، وجعل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الروم:١٥] مقابل قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا..﴾ [الروم:١٦] فاعتبر الكذب في الكفر والعمل الصالح في الإيمان، فإذا انتفى العمل الصالح لم يكن مؤمنًا عنده.

(٢) ويحتمل أن يكون مراده بالمنافق: المنافق العرفي، وهو من يخالف سره علنه مطلقًا، والمراد بالمنافق في الأعمال: هو الفاسق.

(٣) هو عندهم أن مرتكب الكبيرة من أهل القبلة كافر.

يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤] وقد فصل نبذًا منه في تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير، وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة.

ولا يخفى أن المقصود أن ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتأخرين، ولا تفي به العبارة؛ إذ من الفرق الإسلامية: الحكماء الإسلاميون، إلا أن يقال: يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية إلى ثلاثة وسبعين، والحكماء ليست منهم.

والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الإسلامية أنه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفًا لاعتقاد أهل الحق؛ لأن أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل؛ لأنه لا تسمى المسألة التي بينها صاحب المذهب خلافية وإن كان مخالفًا فيها مع غيره، والمراد بالخلاف مع الفرق: الخلاف مع جنس الفرق لا أن معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق، وذلك بيِّن.

(قوله: لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر، وكأنه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة.

(قوله: وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى) يقال: اعتزل؛ أي: تنحى جانبًا. كذا في «القاموس»، وفي «الصحاح»: اعتزله وتعزله بمعنى.

وفي «المقدمة»: اعتزله **(بيك سوشدازوي)** فالعربي اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا، فذكر (عن) بجعل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب، والتقرير: الإثبات، يقال: قرَّ بالمكان واستقر؛ أي: ثبت، وأقره وقرره منه؛ أي: أثبته.

ولا يخفى أن مقتضى السوق إثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة، والمراد به: الواسطة بين الإيمان والكفر لا الأعراف الذي أثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوي حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح، لكن مآلهم إلى الجنة ولا يكون دار الخلد، أو لأطفال المشركين

على ما قال بعض، أو لمن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض؛ لأن مذهبهم أن صاحب الكبيرة يخلد في النار، وإنما قال: ويثبت المنزلة بين المنزلتين، ولم يقتصر على قوله: «إن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمنٍ ولا كافر» فرقًا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجيء: إن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق، فإنه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والإيمان، بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة، ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق.

وحجة واصل على إثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه لـ«الكشاف» عند تفسير قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة:٢٦] عن كتاب «الغرر والدرر» للشريف المرتضي الشيعي: إن الناس في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال، فالخوارج يسمونهم: كافرين، والمرجئة: مؤمنين، والحسن البصري وأتباعه يسمونهم: منافقين، فالاسم المتفق الفسق وباقي الأسماء مختلف، فالحق الأخذ بالمتفق، وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين.

وقال صاحب «الكشاف» في تفسير الآية المذكورة: معنى كونهم بين بين: إن حكمهم حكم المؤمن في أنه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المؤمنين، وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته، وألا تقبل شهادته.

قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتابه «الغرر» في شرح «الكشاف» في تفسير الآية المذكورة: واصل مولى بني مخزوم، وقيل: بني هاشم، ولقب بالغزالي؛ لأنه كان يجلس مجلس الغزالين عند رضيع له منهم، وكان مولده سنة ثمانين، ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة، وصحب أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأخذ عنه.

(قوله: فسموا المعتزلة... إلخ) يتبادر منه أن تسميتهم هذا لقول الحسن: اعتزل عنا.

وقال في شرحه لـ«الكشاف»: قال عبد القاهر البغدادي: سموا المعتزلة؛ لأن الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين، فاعتزل عنه إلى

سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته، فقال الناس: إنه اعتزل الأمة.

ونقل عن كتاب «الغرر»: إنه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين، قال عمرو بن عبيد: القول قولك، وإني اعتزلت مذهب الحسن، فسموا المعتزلة لذلك.

وقيل: لأن قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة، فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن، وكان قتادة إذا جلس مجلسه يقول: ما فعلت المعتزلة.

(قوله: وهم سموا أنفسهم: أصحاب العدل والتوحيد؛ لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى، ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح «المقالة النصيرية» ووجوب العوض واللطف على الله تعالى.

والثواب: هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والإجلال.

والعقاب: المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق.

واللطف: كل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، كإرسال الرسل وتعيين الأئمة، والعوض غير مختص بالمطيع، بل يشمل الأطفال والبهائم على الآلام التي وصلت إليها.

هذا كلامه، ولا يخفى أنه كان الأولى أن يقول لقولهم بوجوب الأصلح على الله تعالى؛ لأنه أشد انتظامًا بما نقله من مناظرة الأشعري.

والعدل: ضد الجور، وما تقرر في النفوس أنه مستقيم. كذا في «القاموس».

فالمراد: إما أنهم يثبتون العدل لله تعالى إما بمعنى: عدم الجور، وإما بمعنى: ما تقرر في النفوس أنه مستقيم، وإما أنهم أصحاب العدل الغير الجائرين، أو الثابتين على ما تقرر في النفوس أنه مستقيم، ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى: التوحيد، كما فسر به قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠].

※ قال الكفوي: **(قوله: قد يخالفون)** أي: قد يبينون أن بعض معتقدات اليهود والنصارى مخالف لاعتقاد أهل الحق؛ لما سيجيء منه.

(قوله: في بعض معتقداتهم) الضمير للقدماء أو لليهود والنصارى باعتبار أنهما جماعة واحدة، فإن الكفر ملة واحدة، ثم إن «قد» التقليلية في قوله: «قد يخالفون» مغنية عن ذكر البعض ها هنا.

(قوله: فإن لليهود معتقدات... إلخ) الظاهر من سوق كلامه أنه تعليل لقوله: «قد يخالفون اليهود والنصارى» وسيجيء منه أن المراد بخلافهم تبيين أن معتقدات الغير مخالف لاعتقاد أهل الحق، ولا يخفى أن هذا المعنى لا يثبت بهذا التعليل، ويمكن أن يقال: إنه تعليل لمجرد أن لهما معتقدات تخالف اعتقاد القدماء، فيصح أن يبين في الكلام أن معتقداتهما مخالفة لاعتقاد أهل الحق.

(قوله: إن ليس له) الضمير لكلام القدماء أو للقدماء كما يستدعيه قوله الآتي، والمراد يكون معظم خلافهم، لكنه لا وجه حينئذٍ لإفراده.

قال البابرتي: هو للقدماء لا لكلامهم؛ لئلا يرتكب المجاز، فتأمل.

(قوله: الحكماء الإسلاميون) فيه: إنهم إن لم يلتزما شريعة من شرائع الله تعالى أو التزموها، ولكن مع ذلك كان لهم معتقدات تخرجهم تلك المعتقدات عن الإسلام كما يستدعيه قوله الآتي، والحكماء ليست منهم، فلا معنى لكونهم من الفرق الإسلامية، وإن لم تخرجهم معتقداتهم عن الإسلام فلا معنى لعدهم من الحكماء، وأيضًا نافيه قوله الآتي.

(قوله: مع الفرق الإسلامية أنه) أي: خلافهم مع الفرق الإسلامية.

(قوله: دون ظاهر الكلام) الظاهر أن المراد بالكلام هو كلام الله تعالى، فالظاهر دون ظاهر الكتاب، ومحتمل أن يكون المراد بظاهر الكلام ظاهر كلام الشارح، وهو أن يترك الظاهر ويقول: «لما ورد به السنة» كما قال فيما سيأتي؛ يعني: إن تخصيص الورود بظاهر السنة لا بالسنة مطلقًا، مع أنه ظاهر الكلام هنا غير ظاهر، بل الظاهر أن يقول: «لما ورد به السنة» فتأمل.

فعلى الأول يكون قوله: «وكأنه خصَّ التعرض... إلخ» جوابًا عن هذا المذكور، وعلى إنشائي جوابًا عن مقدر كأنه قيل: لما خصَّ الورود بالسنة وجماعة الصحابة مع أنه عام للكتاب أيضًا، فأجاب بما ذكره، فتأمل.

(قوله: وكأنه خصَّ التعرض) ويمكن أن يقال: خصَّ التعرض لهما اقتداء بما فعله النبي ﷺ في حديث: «**ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة**» حيث قال في بيان الفرق الناجية: «**هي ما أنا عليه وأصحابي**»(١).

(قوله: اعتزل) وذلك أنه دخل على الحسن البصري رجل، فقال: يا إمام الدين، ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة ـ يعني: وعيدية الخوارج ـ وجماعة أخرى يرجئون الكبائر، ويقولون: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك؟ فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا ولا كافر مطلقًا.

ثم قام إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين قائلاً: إن المؤمن اسم مدح، والفاسق لا يستحق المدح، فلا يكون مؤمنًا وليس بكافر أيضًا؛ لإقراره بالشهادتين، ولوجود سائر أعمال الخير، فإذا مات بلا توبة خلد في النار؛ إذ ليس في الآخرة إلا فريقان ﴿فَرِيقٌ فِي ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي ٱلسَّعِيرِ﴾ [الشورى:٧] لكن تخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار.

وقال الحسن: قد اعتزل عنا واصل، فهكذا سمي هو وأصحابه معتزلة. كذا في «شرح المواقف».

(قوله: واعتزلنا) فيما سيأتي آنفًا.

(قوله: فذكر عنه) بصيغة الماضي **(بجعل العربي)** بالباء الداخل على المصدر.

وقوله: «وعدم المحافظة» عطف على مدخول الباء، وهو الجعل.

(قوله: وعدم المحافظة) أي: من قربا لمكان؛ بمعنى: ثبت.

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٥٩٦) والترمذي (٢٦٤٠) وقال: حسن صحيح، وابن ماجه (٣٩٩١) والحاكم (١٠) والبيهقي (٢٠٦٩٠) وأحمد (٨٣٧٧) وأبو يعلى (٥٩١٠) وابن حبان (٦٢٤٧) وأبو نعيم في الحلية (٩/ ٢٤٢).

(قوله: أو لأطفال المشركين) قيل: فعلى هذا يكون دار الخلد.

(قوله: أو لمن مات على فترة من الرسل) قيل: وعن أهل الحسن أن أهل الأعراف فضلاء المؤمنين يعلون الأعراف، ويعاينون الفريقين في الجنة والسعير.

وقيل: هم الذين كثرت أفعالهم الحسنة من الكفار كنوشروان العادل وأمثاله، ولعله لم يتعرض لهما المحشي؛ لعدم ثبوتهما على أن الثاني يخالف قواعد الإسلام من أن الكفار جميعًا من أهل النار، وإن الحسنة غير مقبولة بدون الإيمان.

(قوله: لأن مذهبهم أن صاحب الكبيرة يخلد في النار) هذا لا يستلزم المدعى لجواز أن يكون خلوده في النار عندهم بعد مكثه في المنزلة بين الجنة والنار، كما أن كونه مخلدًا في الجنة عندنا لا ينافي دخوله النار أولاً، فالأولى أن يقال: لأنهم يسمون الواسطة بين الكفر و الإيمان بالمنزلة بين المنزلتين، كما قال الشارح في «شرح المقاصد».

(قوله: فرقًا بين قوله هذا) حاصل ما ذكره أن قوله: «ويثبت المنزلة بين المنزلتين» لدفع توهم أن يكون المراد بالكافر في قوله: «مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر» هو الكافر المجاهر كما في قول الحسن، وفيه: إنه لا يندفع به ذلك التوهم؛ لجواز أن يتوهم أن المراد بالمنزلتين هو الإيمان والكفر المجاهر به، فتأمل.

(قوله: كما سيجيء أن مرتكب الكبيرة... إلخ) فيه: إن ما سيجيء أن مرتكب الكبيرة منافق عند الحسن لا أنه ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق، والقول بأن القول بكونه منافقًا يستلزم القول بأنه ليس بمؤمن ولا كافر؛ إذ المنافق ليس بمؤمن؛ لعدم تصديقه، ولا بكافر؛ لإجراء أحكام الإسلام عليه ليس بشيء، فإن إجراء الأحكام عليه ليس إلا لإظهاره الإيمان.

(قوله: وحجة واصل) لا وجه لهذا النقل ها هنا؛ لأن الشارح سينقله عند قول المصنف: والكبيرة لا تخرج العبد من الإيمان مع الجواب عنه.

(قوله: وتسميتهم) عطف على الأخذ.

(**قوله: فاسقين غير مؤمنين**) لا يخفى عليك أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما ليستدعي تسميتهم بفاسقين، لا بفاسقين غير مؤمنين ولا كافرين؛ إذ المتفق إنما هو الأول لا الثاني.

(**قوله: معنى كونهم بين بين**) فعلى هذا يكون النزاع لفظيًّا كما لا يخفى.

(**قوله: عن كتابه**) أي: عن كتاب الشريف المرتضي.

(**قوله: في شرح «الكشاف»**) متعلق بنقله الشارح.

(**قوله: فسموا المعتزلة**) قال المحشي البابرتي: والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من أكابرهم كان يقول: كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن، فالمراد منه الاعتزال من الباطل، وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح، وينتقض هذا بقوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ﴾ [الدخان: ٢١] فإن المراد من الاعتزال ها هنا: العزلة عن الإيمان لا العزلة عن الكفر والباطل. انتهى.

(**قوله: إلى سارية**) السارية: الأسطوانة كما في «القاموس».

(**قوله: عن كتاب الغرر**) للتعريف المرتقي.

(**قوله: بعده**) أي: بعد وفاة الحسن.

قيل: توفي في رجب سنة عشر ومائة، وكان إمامًا جليل الشأن، رفيع الذكر، رأسًا في العلم والعمل، ذهب أهل البصرة إلى أنه أفضل التابعين مطلقًا، رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

(**قوله: لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي**) هذا وجه لتسميتهم أنفسهم أصحاب العدل.

وقوله: «ونفي الصفات القديمة عنه» وجه لتسميتهم أنفسهم أصحاب التوحيد.

قال البابرتي: توحيدهم يبطل عدلهم، وعدلهم يبطل توحيدهم.

أما الأول: فلأنه إذا لم يقم به تعالى صفة لم يكون آمرًا وناهيًا، فكان التعذيب منه تعالى على بعض الأفعال ظلمًا.

وأما الثاني: فلأن أفعال المخلوقات إذا كانت بخلقهم كان له شركاء في الخلق، فلم يبقَ التوحيد الحقيقي. انتهى.

وفيه نظر؛ فإن كون أفعال المخلوقات بخلقهم ليس عدلهم، فإبطاله توحيدهم خارج عن المقام؛ إذ الكلام في إبطال عدلهم توحيدهم.

وقال عوض أفندي: عدلهم يستلزم إثبات الصفة، وهي العدل، وذلك ينافي توحيدهم ويبطله، وردَّ بأنهم لا ينفون الصفة مطلقًا بل ينفون الصفة الحقيقية القديمة، والعدل ليس منها.

* قال ولي الدين: **(قوله: إنه معظم ما بين)** يعني: إن المعظمية مقيدة بالتبيين في الكلام لا مطلقة حتى يرد ما ذكر.

(قوله: غير ظاهر) وأنت خبير بأن المراد بالسنة: طريقة نبينا ﷺ وهي أعم من القول والفعل، والتقرير على ما فصل في أصول الحديث، فعلى هذا فالتخصيص بها ظاهر غاية الظهور.

(قوله: كما سيجيء) أي: في بيان قول المتن: «والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان ولا تدخله في الكفر».

* قال الخيالي: **(قوله: ويثبت له المنزلة بين المنزلتين)** أي: الواسطة بين الإيمان والكفر لا بين الجنة والنار، فإن الفاسق مخلد في النار عندهم.

وقال بعض السلف: الأعراف واسطة بين الجنة والنار، وأهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح، لكن مآلهم إلى الجنة فلا يكون دار الخلد.

وقيل: أهلها أطفال المشركين.

وقيل: الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل.

(قوله: فقال الحسن البصري: قد اعتزل عنا) إن قلت: سيجيء أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن، فلا اعتزال عن مذهبه.

قلت: الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى المجاهر، والمنافق كافر غير مجاهر، فلا منزلة بين المنزلتين عنده.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي الواسطة بين الإيمان والكفر)** هذا القول منهم بناء على جعلهم الأعمال ـ أي: الإتيان بالواجبات وترك

المنهيات ـ جزء من حقيقة الإيمان والكفر عبارة عن التكذيب، فمرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن؛ لعدم جزئه؛ أعني: ترك المنهيات، وليس بكافر؛ لكونه مصدقًا ومقرًا بما جاء به النبي ﷺ، فيكون واسطة بين الإيمان والكفر عندهم، وهي الفسق.

(قوله: لا بين الجنة والنار... إلخ) رد لما وقع في كلام البعض غالطًا في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلاً لمرتكب الكبيرة؛ لأنه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار؛ يعني: ليس المراد بإثبات المنزلة بين المنزلتين: إثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرًا للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم؛ لأن الفاسق عندهم مخلد في النار إن مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم، فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرًا يكون واسطة بين الجنة والنار.

فاندفع ما قاله الفاضل المحشي: إن كون الفاسق مخلدًا في النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار؛ لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق، لكن يدخل فيها الفاسق أولاً حتى يحكم الله تعالى بما يشاء؛ لأن مقصود المحشي ليس الاستدلال على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة، بل دفع ما يتوهم ذلك البعض.

(قوله: وقال بعض السلف) الواو للحال؛ أي: والحال أن بعض السلف أيضًا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار؛ لإثباتهم الأعراف، فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الإثبات، وجعله سببًا للاعتزال.

(قوله: لكن مآلهم إلى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ [الأعراف: ٤٦] أي: رجال من الموحدين قصروا في العمل، فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله تعالى بينهم بما شاء.

(قوله: زمان فترة من الرسل) أي: زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته إليهم، فإنهم معذورون؛ لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهي عنه.

وقالت المعتزلة: إنهم معذبون بترك الواجبات؛ لأن العقل كافٍ في معرفة

حسن الأشياء وقبحها، ويرد عليهم قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

(قوله: الكافر ينصرف إلى.....إلخ) حاصله أن الحسن رضي الله عنه إنما يثبت الواسطة بين الإيمان ونوع الكفر، وهو الكفر بطريق الجهر، والمعتزلة بثبوت الواسطة بين الإيمان ومطلق الكفر، فيكون اعتزالاً عن مذهبه؛ لأنه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين؛ لأن الفاسق عنده منافق داخل في الكافر؛ لأن النفاق نوع من الكفر.

فإن قيل: لِمَ لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري ـ رحمه الله تعالى ـ بأن يكون المراد بقولهم: «مرتكب الكبيرة ليس بكافر» أنه ليس بكافر مجاهر؟

قلت: هو منافٍ لدليلهم الآتي لإثباتها، حيث قالوا: إن أهل الملة في أسماء أهل الكبائر على أقوال، فالخوارج يسمونهم: كافرين، والمرجئة: مؤمنين، والحسن البصري وأتباعه: منافقين، فأخذنا المتفق عليه، وهو الفسق، وتركنا المختلف فيه فإنه في الحقيقة إثبات أمر مغاير للإيمان والكفر والنفاق.

ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة: إنا لا ننفي الإيمان بمعنى التصديق وإجراء الأحكام على الفاسق، بل ننفيه بمعنى: استحقاق غاية المدح، وهو الذي يسمونه الإيمان الكامل، وينفونه عن الفاسق فحينئذٍ لا يكون الواسطة بين الإيمان المطلق والكفر، بل بين نوع الإيمان والكفر، وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم وإعراض عنه.

قيل: يمكن حمل قول الحسن: «إنه ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو منافق» على أنه ليس بمؤمن بالإيمان الكامل، بل هو منافق في الأعمال، فالإيمان المنفي هو الإيمان الكامل الذي كان العمل جزأ منه، فلا منزلة بين المنزلتين.

أقول: هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه، فإنه قال: إن إقدام الشخص على المعصية المفضية إلى العذاب يدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي ﷺ، فإن من اعتقد من العقلاء أن في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر، فإن أدخل يده فيه علم أنه كان لا

يعتقده، هذا الدليل يدل على أنه يقول: إنه منافق في التصديق، ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله في «البداية».

* قال بعض المحققين: **(قوله: جزء من حقيقة الإيمان)** مستندين إلى دلائل عقلية وشواهد نقلية، وأهم تلك الدلائل مسألة العدل، ومن الشواهد قوله ﷺ: «**لا يزني الزاني حتى يزني وهو مؤمن...**»(١).

(قوله: الواو للحال... إلخ) قال المحقق الكنقري: فيه بحث:

أما أولاً: فلأن تخصيص واصل بن عطاء بهذا الإثبات إنما هو لكون المباحثة معه، فللتخصيص المذكور وجه ظاهر.

وأما ثانيًا: فلأن الفرق بين اعتزال واصل بن عطاء وبين إثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على أحد، وأن الأول اعتزل عن الجماعة بإثبات الواسطة بين الإيمان والكفر، وأما البعض المذكور من السلف فمتشبث بنص القرآن كما لا يخفى على أهل الفرقان.

وأما ثالثًا: فلأن قوله: «لكن مآلهم إلى الجنة» يأبى عن مثل هذا التوجيه. انتهى.

وذكر وجهين آخرين لتوجيه قول المحشي فقال ما خلاصته: إنه جواب عن سؤال مقدر، كأنه قيل: إن بعض السلف أثبت الواسطة بين الجنة والنار، فالمعتزلة أولى بإثبات تلك الواسطة؛ لإثباتهم المنزلة بين المنزلتين، فأجاب بقوله: «لكن مآلهم... إلخ» والمعتزلة حكموا بخلود الفاسق في النار.

وقيل: **حاصل الكلام**: دفع توهم نفي الواسطة مطلقًا، بل نفي واسطة تكون دارًا للفاسق على وجه الخلود. انتهى.

وعندي: إن ما قاله السيالكوتي هو الأوجه لمن تأمل.

(قوله: قال القاضي... إلخ) ذكر المحققون من أهل التفسير والتأويل أن أهل الأعراف هم العرفاء، وأهل الله خاصة الذين لا يشغلهم عن الشهود

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٢٥)، ومسلم (٥٧)، وأبو داود (٤٦٨٩)، والترمذي (٢٦٢٥) وأحمد (١٠٢٢٠)، وعبد الرزاق (١٣٦٨٦)، والنسائي (٤٨٦٩)، والطبراني (١١٦٢٣).

الذاتي ومطالعة التجلي الصفاتي نعيم، والذين لا يعملون طمعًا في الثواب وهربًا من العقاب فإن هؤلاء ليسوا من أهل الجنة؛ أي: لا يجازون بما يجازى به الراغبون في التمتعات الجنائية، ولا من أهل النار، وهو ظاهر، ثم إنهم لترقيهم عن الفريقين يعرفون كلاً منهما، فتدبر.

(قوله: أقول هذا التوجيه... إلخ) ناقش المحقق الكنقري في هذا الاستلزام بأنه؛ أي: الاستدلال الظني المذكور إنما يدل على نفي التصديق اليقيني لا على نفي التصديق مطلقًا، ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجحر حية ربما يدخل يده لباعث لاحتمال عدم وجودها، والإدخال المذكور إنما ينفي الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقًا، كما لا يخفى على أولي النهى. انتهى.

هذا وفيه **أولاً**: إن الذي يخوض في مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بإمعان ثاقب يتحقق أنهم كانوا يعدون العصيان نفاقًا قطعًا.

وثانيًا: إن قوله: «ضرورة أن من ظن... إلخ» مخالف للواقع يقينًا، فإن الشاك فضلاً عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبدًا، ولهذا جعل حجة الإسلام الغزالي الشك من دواعي الإحجام عن المعاصي، وذلك في كتابه «ميزان العمل» صريح، فقوله: «إنما يدل على نفي التصديق اليقيني» موضع بحث، ومجال مناقشة، وتأمل.

هذا وقد انعقد إجماع العرفاء على ثبوت نفاق أهل الإصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك، فليتأمل.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لا بين الجنة والنار)** أي: لكون منزلة مرتكب الكبيرة، فإن الفاسق ـ أي: مرتكب الكبيرة ـ عندهم مخلد في النار كما هو المشهور من مذهبهم إذا مات قبل التوبة.

(قوله: ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن) بل منافق عنده كما سيجيء.

(قوله: إلى المجاهر) أي: المجاهر بالكفر، ومرتكب الكبيرة ليس بمجاهر.

(قوله: فلا منزلة بين المنزلتين عنده) أي: بين الإيمان والكفر، بل بين

الإيمان وبين أحد قسمي الكفر، وهذا ليس بإثبات منزلة بين المنزلتين. كذا نقل عنه.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فإن الفاسق... إلخ)** يعني: إن الناس عندهم ثلاثة أقسام: مؤمن يجب دخوله في الجنة، وكافر يجب دخوله في النار، وفاسق؛ أي: ليس بمؤمن ولا كافر، وهو مخلد في النار، فليس من الناس عندهم من يكون أهلاً للواسطة بين الجنة والنار، فلم يقولوا بالواسطة.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: ومعظم خلافياته)** قيل: أي مسائله الخلافية.

أقول: يأبى هذا التفسير قوله: «مع الفرق الإسلامية» فالأولى أن يفسر باختلافاته، وتحمل العبارة المفسرة على المسامحة، ويشعر قوله مع الفرق الإسلامية بأن المراد من كلام القدماء كلام السلف من أهل السنة، لكن التعريف كان عامًا.

(قال: خصوصًا المعتزلة) يجوز أن يكون المصدر بمعنى المفعول، ويكون حالاً من المجرور، ويكون «المعتزلة» مرفوعًا به؛ أي: مخصوصًا منهم المعتزلة، ويجوز أن يكون مصدرًا منصوبًا بفعل مقدر وما بعده مجرورًا بتقدير «مع».

(قال: لأنهم أول فرقة... إلخ) تعليل للخصوص مصحح له لا موجب، وإضافة أول من قبيل إضافة الصفة؛ أي: لأنهم فرقة أولى من الفرق أسسوا قواعد الخلاف؛ يعني: لكونهم أول الفرق وأقواهم اشتغل السلف من أهل السنة بردهم ودفعهم.

(قوله: في باب العقائد) احتراز عن باب الأعمال، فإنهم في الأعمال يوافقون الحنفية غالبًا.

(قال الشارح رحمه الله: اعتزل) أي: خرج وأعرض واستبعد، وإنما عبر به قصدًا لمتابعة الحسن البصري رحمه الله.

(قال: ويثبت المنزلة بين المنزلتين) إنما ذكره إشارة إلى أن المراد من الكافر ليس الكافر المجاهر، بل مطلق الكافر، وإيراد المنزلتين عقب المؤمن

والكافر قرينة واضحة على أن المراد من المنزلتين الإيمان والكفر، وإطلاق المنزلة على الإيمان والكفر مجاز بطريق الاستعارة، فكأنهما مقر النفوس.

(قال الشارح رحمه الله: لقولهم بوجوب ثواب المطيع... إلخ) ولقولهم بأنه لا بد أن يعطى لكل فرد ما يعطى أفضل الأنبياء - عليهم السلام - إذ لو نتج عنه شيء من ذلك لكان ميلاً و جورًا.

(قوله: وقال بعض السلف: الأعراف واسطة... إلخ) يعني: إن إثبات الواسطة بين الجنة والنار واقع من أهل السنة فكيف يكون سببًا للاعتزال؟ فإيراد أن المراد من المنزلة الواسطة بين الإيمان والكفر بالدليل، وإيراد قال وقيل، وقيل: لمناسبة المقام وزيادة نفع المستعلم وإلا لا حاجة إلى الاستدلال.

(قوله: الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى المجاهر) أي: قد ينصرف عند الإطلاق فلا يرد أن الكافر في كلام المعتزلة أيضًا كذلك.

وحاصل الجواب: إن مراد الحسن من الكافر في قوله: «إن مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر» الكافر المجاهر، وغير المجاهر هو المنافق مرتكب الكبيرة، ومراد المعتزلة مطلق الكافر، فمرتكب الكبيرة عند الحسن البصري داخل في الكافر، وعند سائر أهل السنة داخل في المؤمن، وعند المعتزلة خارق عنهما.

* **قال الشارح**: **[ثم إنهم قد توغلوا في علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام، وشاع مذهبهم فيما بين الناس، إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة أُخوة مات أحدهم مطيعًا، والآخر عاصيًا، والثالث صغيرًا؟ فقال الأستاذ: الأول: يثاب بالجنة، والثاني: يعاقب بالنار، والثالث: لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لِمَ أمتني صغيرًا، وما أبقيتني إلى إن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة؟ ماذا يقول الرب تعالى؟ فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم منك أنك إن كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا. قال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لِمَ لم تمتني صغيرًا لئلا أعصي فلا أدخل النار؟ فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي].**

* قال العصام: **(قوله: ثم إنهم توغلوا في علم الكلام)** في «القاموس»: أوغل في البلاد والعلم: ذهب وبالغ، وأبعد كتوغل.

والتشبث: التعلق، والتشبث بذيل الفلسفي كناية عن دناءة رتبتهم وسفالتها في الفلسفة، فبناء أمرهم عليها ليس على وجه الإحكام والإتقان.

وفي قوله: «**في كثير من الأصول**» زيادة توبيخ؛ إذ بناء الأصل الإسلامي على الفلسفة التي تنفيها أصول الإسلام خارج عن طور العقل، نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر.

وقوله: «**وشاع مذهبهم فيما بين الناس**» إلى أن قال: «يقتضي انتهاء شيوعه بهذا الوقت» وليس كذلك، إلا أن يقال: المراد: شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد، إلى أن قال: «إلخ».

والأشعر: أبو قبيلة من اليمن؛ لأنه ولد وعليه شعر، منهم: أبو موسى الأشعري، من الصحابة.

والجبائي: منسوب إلى جبَّي - بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها - بمعنى: كورة بخوزستان؛ لأن أبا علي وابنه أبا هاشم منها، لا قرية قرب يعقوبا ولا قرية بنهروان منها أبو محمد بن علي بن حماد بن المقري، ولا قرية قرب هيت منها محمد بن أبي العز. كذا ذكره «القاموس».

وفي بعض الحواشي قيل: إنه مخفف موضع بقرب كازرون، وما ذكره في ثلاثة إخوة يجزئ في كل ثلاثة إخوة كانت أولاً، والصغير ليس بمطيع؛ أي: منقاد للأمر، ولا عاص؛ لأنه ليس بمأمور.

(قوله: الأول يثاب بالجنة) أي: في الجنة، وإلا فنفس الجنة ليس ثوابًا ولا مستلزمًا له، كيف والصغير في الجنة مع أنه ليس بمثاب؟.

(وقوله: والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر، والأولى بالجحيم.

(وقوله: والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وإن كان في الجنة، وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة إلى كل من فيه، فإن الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة إلى المكلفين.

(وقوله: فأدخل الجنة) يعني به: مثابًا، وإلا فهو غير محروم من دخول

الجنة، ولك أن تستغني بتفريع قوله: «فأدخل» عن التقييد؛ إذ المراد: الدخول المتفرع على الإيمان والإطاعة، والصغير محروم منه.

(وقوله: لو كبرت) من باب علم؛ أي: طعنت في السن.

(قوله: فبهت الجبائي) البهت كالنصر: الأخذ بغتة والحيرة، وفعلهما كعلم ونصر وكرم، ومجهول أيضًا، والصفة: مبهوت، لا باهت ولا بهيت.

يقال: قد أطال الشيخ الأشعري المسافة على نفسه في إلزام الجبائي، ويمكن إلزامه بأن الأصلح بحال العبد ألا تقع عنه معصية، وأن يكون في غاية العلم، فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته، وليس بشيء؛ لأن للعبد اختيارًا تامًا على أصلهم حتى يجعلون إرادة الشر منه غالبة على إرادة الله خيره، فيجب على الله أصلح هو تحت قدرته.

قيل: لا يلزم ذلك معتزلة بغداد؛ لأن مذهبهم وجوب الأصلح في الدين والدنيا معًا؛ بمعنى: الأوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم، وإنما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الأصلح؛ بمعنى: الأنفع في الدين، والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفعه، وبعضهم اعتبر جانب الأنفع سواء كان في علم الله تعالى أنفع أو لا، فأوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب، فلا يلزم عدم إماتة الكبير، بل إماتة الصغير، ونحن نقول: قد أراد الله ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة وإلا فلم يكن البهت واجبًا على الجبائي، فله أن يقول: الأصلح واجب على الله إذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقه بالنسبة إلى شخص آخر، فلعله كان إماتة الأخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه؛ لكمال الجزع على موته، فكان الأصلح لهم حياته، فلما حفظ هذا الأصلح وجب فوت الأصلح له، أو لعله كان في نسله صلحاء، وكان الأصلح لهم بقاؤه، فلرعاية مصلحة الكثيرين فات الأصلح له.

ولا تلمني فيما ذكرت لك مع أن إمداد شيخ السنة أحق، سيما وهو أستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني الذي هو واحد من آبائي الذين أفتخر بهم، وأغلب في النسب بهم من سوائي؛ لأني لا أقدر أن أكتم الحق وإن كان عليّ،

وهو خير عصام يعتصم به لدي، ولله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه.

* قال الكفوي: (**قوله: قيل: إنه مخفف**) وقال صلاح الدين: إنه بتخفيف الياء: قرية من قرى شتر.

(**قوله: والصغير ليس بمطيع**) يريد بيان مقابلته للمطيع والعاصي، وإنه اختير للاختصار.

(**قوله: لأنه**) علة لكلا النفيين.

(**قوله: فنفس الجنة ليست ثوابًا**) إن أريد ما هو الظاهر، فلا يلائمه قوله: «ولا مستلزمة له» كيف والصغير في الجنة؟ وإن أريد نفس الدخول في الجنة فعدم كونها ثوابًا ممنوع، كيف والدخول فيها بلا ألم نوع من الثواب؟ فتدبر.

(**قوله: فيه نظر**) وهو إما أنه يجوز أن يكون الثاني، وهو العاصي من أهل الصغيرة، فلا يجوز عليه أن يعاقب، فإنه يجوز العفو عن الصغيرة عندهم.

وجوابه: إن المراد أهل الكبيرة بمعونة المقام وسياق الكلام، أو أنه لا ينحصر العقاب في النار، فلا وجه للجزم بالعقاب بالنار، والتفسير بقي النار غير ظاهر ها هنا؛ إذ نفس النار عقاب.

وقوله: «والأولى بالجحيم على الأول» إشارة إلى نظر آخر وهو الثاني، وعلى الثاني إيماء إلى الجواب عن النظر لتغيير العبارة.

وحاصله: إنه لو قال: «والثاني يعاقب بالجحيم» لاندفع ذلك النظر بجعل المعنى يعاقب في الجحيم بما أراده الله تعالى من أنواع العقاب.

فإن قلت: فما الفرق بين النار والجحيم حتى جاز التأويل المذكور في أحدهم دون الآخر مع أن الجحيم هي النار الشديدة؟

قلت: المتبادر من الجحيم هو كونه علمًا لجهنم بخلاف النار، بل المتبادر منها غير العلمية، وإن كانت قد تستعمل هي أيضًا علمًا لجهنم.

(**قوله: لا يثاب**) أي: في الجنة، وإلا فنفس الدخول في الجنة بلا ألم نوع من الثواب، اللهم إلا أن يقال: نفس الدخول ليس بثواب ومنفعة دائمة لانقضائه.

(**قوله: وكون الجنة**) جواب سؤال مقدر، فكأنه قيل: مقر ذلك الصغير

على تقدير ألا يثاب ولا يعاقب، أما خارج الجنة والنار أو داخل إحداهما، والأول يستلزم الواسطة بين الجنة والنار، وذلك خلاف مذهبهم، والثاني يستلزم ألا يكون ثواب في الجنة أو عقاب في النار، وذلك ينافي كونهما داري ثواب وعقاب مع أنهما دارا ثواب وعقاب بالاتفاق، فأجاب بما نرى، وحاصله: اختيار الشق الثاني ومنع المنافاة.

(قوله: الأخذ) بالمعنى المبني للمفعول.

(قوله: وفعلهما) أي: فعل البهت بمعنى: الأخذ بغتة، والبهت بمعنى: التخير.

(قوله: يقال: قد أطال الشيخ) قال صلاح الدين: وقد أخطأ الجبائي في الجواب عن الثالث فجرَّه إلى البهت؛ لأنه لو قال في جوابه: يقول الرب: الإبقاء ليس بواجب علي، بل الواجب هو اللطف كإعطاء العقل؛ ليميز خيره عن شره، والقدرة ليختار خيره، وإرسال الرسل ليهديهم إلى الحق لم يرد عليه الإلزام.

ثم قال ذلك القائل: فإن قلت: لما وجب بعض الأصلح لكونه أصلح، فقد وجب كل ما هو أصلح؛ للشركة في العلة.

قلنا: ممنوع، بل وجوب الأصلح إنما هو لقطع العباد كما قال الله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ﴾ [النساء: ١٦٥] وقد قطع حجتهم بما ذكرنا. انتهى.

أقول: هذا أيضًا ليس بشيء.

أما أولاً: فلأن اللطف بإعطاء العقل المميز للخير عن الشر مفقود في الصغير، لا سيما في الذي لم يبلغ حد التمييز جدًّا، وكذا القدرة التي يختار بها الخير، وكذا هداية الرسول منتفيان فيه قطعًا.

وأما ثانيًا: فلأنه لم يقطع حجة مثل هذا الصغير أصلاً، كما أشار إليه الشيخ في قوله: «فإن قال الثالث: يا رب لم أمتني... إلخ».

وأما ثالثًا: فلما قيل: كما أن كلاً من إعطاء العقل والقدرة وإرسال الرسل من باب اللطف، كذلك كل من الإيجاد والإبقاء من ذلك الباب،

فتخصيص أحدهما بالوجوب دون الآخر تخصيص بلا مخصص، فتأمل.

وأما ما قيل من أن للجبائي أن يقول في جواب الثاني: يقول الرب تعالى: «لو أمتك صغيرًا لفاتتك اللذات الدنيوية والأخروية جميعًا؛ لأني كنت أعلم أنك تموت على العصيان، فكان الأصلح لك أن تموت كبيرًا لتنتفع ببعض اللذات» فهو ظاهر ناشئ عن عدم التدبر؛ إذ الصبيان لا يتصور فيهم العصيان، فكيف يصح أن يقال ما ذكر في حقهم؟! اللهم إلا أن يقال: إنه مبني على مذهب من قال: من علم الله تعالى منه الإيمان على تقدير البلوغ ففي الجنة، ومن علم منه الكفر ففي النار، إلا أنه ليس بمذهب المعتزلة، وأنه مختص بأطفال الكفار كما في «شرح المقاصد»[1].

(**قوله: فله أن يقول... إلخ**) فيه: إن هذا هو وجوب الأصلح بمعنى: الأوفق في الحكمة، وذلك ليس بمذهب للجبائي على أنه يلزم عليه البهت حينئذٍ بمن ماتا كبيرين كافرين لم يمت أبواهما الكافران قبل بلوغهما حد التكليف، فإن الأصلح لهما في دينهما إماتتهما قبل بلوغهما حد التكليف؛ لئلا يكونا ثوابًا لكفرهما، فلعل عدم موتهما كان موجبًا لكفرهما، فإن كل مولود يولد على فطرة سليمة، ثم أبواه قد يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما ورد في الخبر[2].

---

(١) حيث قال: وأما الكفار حكمًا فأطفال المشركين، فكذلك عند الأكثرين؛ لدخولهم في العمومات، ولما روي أن خديجة ـ رضي الله عنها ـ سألت النبي ﷺ عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال: «هم في النار» فقالت المعتزلة: ومن تبعهم لا يعذبون، بل هم خدم أهل الجنة على ما ورد في الحديث: «إن تعذيب من لا جرم له ظلم» وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨] ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يس: ٥٤] ونحو ذلك، وقيل: من علم الله تعالى منه الإيمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة، ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار. انتهى.

(٢) أخرجه البخاري (١٢٩٢) ومسلم (٢٦٥٨) وأبو داود (٤٧١٤) وأبو يعلى (٩٤٢) والطبراني (٨٢٨) والبيهقي (١١٩٢٣) وابن عدي (٢/ ٤٣٤) وأحمد (١٥٦٢٧) والدارمي (٢٤٦٣) وابن حبان (١٣٢) والطبراني (٨٣٤)، والحاكم (٢٥٦٦) وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٢٦٣) ولفظ الحديث: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه..».

(قوله: لكفر أبويه) هذا لا يتمشى فيمن مات كبيرًا كافرًا وكان أبواه وأخوه أيضًا كفارًا، فماذا يقول الجبائي في أمثاله؟.

(قوله: وكان الأصلح لهم) أي: لصلحاء[1] نسله أحياؤهم؛ أي: أحياء الأبوين والأخ المؤمن، وفيه: إن كون أحياؤهم إلى أن كبر الصغير المذكور أصلح في دين الصلحاء من نسله بعيد غاية البعد؛ إذ العادة جارية على أن موت الكبير لا يكون موجبًا لكفر آخر بكمال الجزع على موته، والأصلحية بغير ذلك كالتعليم والوعظ والنصيحة، وغير ذلك غير مفيد؛ إذ لا توقف لذلك على أحياؤهم، فالأصلح للكل إماتة الصلحاء والأبوين والأخ المؤمن قبل إماتة الصغير.

(قوله: وجب فوت الأصلح له) فيه: إنه يمكن الجمع بين الأصلحين بأن يميتهم كلهم قبل إماتته في حال صغره، ثم يميته صغيرًا كما لا يخفى، فرعاية الأصلح لهم بالوجه المذكور توجب ترك أصلح آخر فوقه، وهو رعاية الأصلح للكل بالوجه الذي ذكرناه.

(قوله: أن أكتم الحق) وهو ها هنا عدم وجوب البهت على الجبائي، وقد عرفت أنه ليس بحق، نسأل الله تعالى أن يرينا الحق حقًّا والباطل باطلاً، ومنه الهداية والتوفيق.

* قال ولي الدين: **(قوله: وفي بعض الحواشي)** المراد به: حاشية البحر أبادي.

(قوله: من باب علم... إلخ) ومن باب حسن في الجنة.

(قوله: قيل: لا يلزم... إلخ) قائله الخيالي.

(قوله: ونحن نقول... إلخ) ونحن نقول أيضًا: إن حاصل ما ذكره أن المراد بوجوب الأصلح على الله تعالى جنس الأصلح، وهو متحقق في تلك الصورة، لكن الظاهر من وجوب الأصلح على الله تعالى أن يكون أصلح في حق كل فرد، ولعل الأصلح ألا تكون أمانة الأخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه، ويلزم على ما ذكره ارتكاب غير الأصلح في حق بعض لأجل الأصلح

---

(١) هذه العبارة إلى آخر القولة طبق الأصل، ومعناها غير ظاهر.

في حق آخر، ولا شبهة في أنه غير أصلح، وعلى هذا فوجوب البهت على الجبائي ظاهر غاية الظهور، فللاسم تأثير في المسمى؛ لأنه ينزل من السماء، فلذا نصرنا[١] شيخ السنة، والله أعلم بحقيقة الحال.

(قوله: فلرعاية مصلحة.... إلخ) ولا يخفى على من له أدنى معرفة في علمي الحكمة والكلام أنه استعمل كلام الحكيم في مقام استعمال كلام المعتزلة؛ وذلك لأن كون الأصلح بمعنى الأوفق للحكمة مذهب الحكيم؛ يعني: إن ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح عند الحكيم.

* قال الخيالي: **(قوله: لا يثاب ولا يعاقب)** لا يقال: لا واسطة بين الجنة والنار عندهم: وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب؛ لأنا نقول: معنى كونهما داري ثواب وعقاب: إنهما محل للثواب والعقاب، لا أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب، ولو سلم فهو بالنسبة إلى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم، وقد نص المعتزلة بأن أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب، فالمراد بقوله: «فادخل الجنة» دخولها مثابًا بها ومستحقًا لها كما يدل عليه السياق، ولذا فرع على الإيمان والإطاعة ونسب الدخول إلى نفسه، وقس عليه قوله: «فدخلت النار».

(قوله: فكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا) ذهب معتزلة البصرة إلى وجوب الأصلح في الدين بمعنى: الأنفع، وقالوا: تركه بخل أو سفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك، فالجبائي اعتبر في الأنفع جانب علم الله، فأوجب ما علم الله نفعه فلزمه ما لزمه، وبعضهم لم يعتبر ذلك، وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب، فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرًا، وذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح في الدين والدنيا معًا، لكن بمعنى: الأوفق في الحكمة والتدبير، ولا يرد عليهم شيء.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ينافي كونهما داري ثواب وعقاب)** يعني: إن إضافة الدار إلى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام،

---

(١) لأن اسم القائل ولي الدين بمعنى: ناصر الدين، فلذا قال: نصرنا.

وأصل اللام الاختصاص، فيفيد أنهما موضوعان للثواب والعقاب، وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما.

(قوله: ولو سلم) أي: ولو سلم أن معنى كونهما داري ثواب وعقاب أن كل من يدخلهما يثاب ويعاقب، فهو بالنسبة إلى مستحقهما، وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من أن ترتب الثواب والعقاب على الأعمال على سبيل الوجوب، أما عندنا فهو ترتب عادي، فيجوز أن يثاب بلا طاعة، وأن يعاقب بلا معصية على ما سيَجيء تفصيله.

(قوله: فالمراد بقوله: فأدخل... إلخ) لأن الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار.

(قوله: كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي.

(قوله: ونسب الدخول إلى نفسه... إلخ) أي: إلى نفس الصغير، إشارة إلى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى إدخاله.

(قوله: وقس عليه قوله: فدخلت) دخولاً معاقبًا بها مستحقًا لها؛ لأن الكلام فيه، ولتفرعه على الكفر والعصيان، ولذا نسبه إلى نفس ذلك الصغير؛ أي: دخلت دخولاً باختياره.

(قوله: ذهب معتزلة بصرة) المقصود من هذا الكلام: دفع ما قيل: إن الأشعري قد أطال الكلام على نفسه في بهت الجبائي؛ إذ يكفيه أن يقول: إن المناسب بحق الكافر المعذب ألا يخلق أو يسلب عنه العقل، ولا حاجة إلى ذكر حال الصغير وغيره.

وحاصل الدفع أن مقصود الأشعري إبطال مذهب معتزلة بصرة وإسكانه على مذهبه ومذهب غيره، ولا يخفى أنه إنما يتم في مادة الصغير والعاصي، وأما ذكر مادة المطيع فهو لإرخاء العنان وطلب البيان.

(قوله: قالوا: تركه بخل أو سفه) لأنه إن علم الله تعالى بما هو أنفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلاً، وإن لم يعلم يكون سفهًا يجب تنزيه الله تعالى عنهما، كذا نقل عنه وفيه تأمل، والأولى أن يقال: تركه بخل أو جهل.

(قوله: فأوجب... إلخ) أي: أوجب الجبائي على الله تعالى أن يعطي العبد ما علم نفعه في دينه.

(قوله: فلزمه ما لزم) أي: لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينًا، وهو السكوت في مادة العاصي؛ لأن الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه ألا يخلقه أو يميته صغيرًا أو يسلب عنه عقله.

قال الفاضل الإسفرائيني: في دفع إلزام الأشعري عن الجبائي بأن له أن يقول الأصلح واجب على الله تعالى إذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقه بالنسبة إلى شخص آخر، فلعله كان إماتة الأخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه؛ ولكمال الجزع على موته، فكان الأصلح لهم حياته، فلما حفظ هذا الأصلح وجب فوت الأصلح له، ولعله يوجد في نسله صلحاء كان الأصلح لهم إيجادهم فلرعاية الأصلح لكثيرين فات الأصلح له.

أقول: هذا الجواب غير تام على مذهبه؛ إذ هو يقول بوجوب إعطاء ما هو الأصلح للعبد على الله تعالى، فترك الأصلح في حقه لأجل أصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه، نعم يتم هذا الجواب عنه إذا كان المراد بالأصلح: الأوفق للحكمة، فإن الحكمة تقتضي أن ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى.

وقيل أيضًا في دفعه بأن الجبائي لا يقول بأن الإبقاء وإيصال الأنفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر، بل الواجب عنده اللطف والتمكين والإقدار عليه، كإعطاء العقل والقدرة وإرسال الرسل، وهذا حاصل في حق العاصي، ولا يخفى أن وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة أمر آخر سوى وجوب الأصلح، فكأن المجيب خلط أحدهما بالآخر.

قال في «المواقف»: وأما المعتزلة فأوجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمورًا:

الأول: اللطف، وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، كبعثة الأنبياء.

والثاني: الثواب على الطاعة.

والثالث: العقاب على المعصية.

والرابع: الأصلح للعبد.

(قوله: وبعضهم) أي: بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى، بل قالوا: يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب والدخول في أعلى المنزلتين، وإن علم أنه يكفر عند كونه مكلفًا فلا يلزم عليهم من مات عاصيًا؛ لأن ما هو الواجب على الله تعالى هو تعريضه للثواب وإبلاغه إلى مبلغ الرجال وتكليفه، وهو حاصل في حقه، والكفر إنما حصل له بقدرته، ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا، لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرًا؛ لعدم التكليف في حقه.

فإن قيل: يرد عليهم من مات كافرًا ولم تصل إليه دعوة نبي قط فإنه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى؟

قلت: تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على إرسال الرسل، فإنهم قالوا: العقل كافٍ في معرفة الله تعالى، وحسن الأشياء وقبحها، ومدار التكليف عليه، وإرسال الرسل لطف يقرب العبد إلى الطاعة، نعم يرد عليهم من مات مجنونًا.

(قوله: بمعنى الأوفق) يعني: ما تقتضيه حكمته الأزلية، وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى، فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن فحينئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى.

❁ **قال بعض المحققين: (قوله: وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما)** تحقيق الكلام أن ما تفيده الإضافة اللامية هو الاختصاص الإضافي بالنسبة إلى عدم الثواب والعقاب، فتفيد أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب فعدم ثواب الصغيرة وعقابه ينافيه، فهذا هو منشأ السؤال.

والجواب الأول مبني على أن الحصر المذكور بالنسبة إلى الثواب والعقاب، فإن معنى كون الجنة دار الثواب أنها مختصة بالثواب لا يتجاوزه إلى

العقاب لا أنها لا تتجاوزه إلى عدم الثواب كما توهمه السائل، فعلى هذا تلك الإضافة إنما تفيد الكلية القائلة بأن كل مثاب داخل في الجنة، وهي لا تعكس إلى نفسها.

والجواب الثاني مبني على ما ذهب إليه السائل، لكن على أن تكون الكلية قائلة أن كل داخل في الجنة وهو من أهل الثواب فهو مثاب، ولا حاجة إلى بناء الجواب الأول على صرف ما تفيده الإضافة من الاختصاص الحصري إلى الاختصاص الارتباطي الأعم، فإن المتبادر هو الأول وإن كان معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى. انتهى. أفاده الكلنبوي.

(قوله: أي ولو سلم... إلخ) لما ورد على الجواب الأول أنه لا شك أن النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص، وأن الظاهر أيضًا أن الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لا بد أن يكون مثابًا.

قال: «ولو سلم... إلخ» وهذا الجواب قد يفيد جواز دخول النار بلا عقاب، لكن لا يخفى عليك أن كون النار دار الجزاء وأن كون من دخلها معاقبًا مما تظاهرت عليه النصوص، ولم يقل أحد: إن من دخل النار لا يكون معاقبًا، وإن قيل بعدم مثابية بعض داخلي الجنة كالأطفال عند المعتزلة، فالظاهر في الجواب الاقتصار على أن دخول الجنة لا يستلزم الثواب، فالعموم المستفاد من قوله: «ولو سلم... إلخ» منظور فيه، ويدل على ما قررناه.

(قوله: وقد نص المعتزلة) إلا أن يقال: «المانع يكفيه الجواز». انتهى. أفاده المحقق الكنقري.

(قوله: والأولى أن يقال... إلخ) قال المحقق الكنقري: بل الأولى أن يقول: «بخل أو سفه أو جهل» على ما سيجيء من الشارح بهذا التعبير؛ لأنه إن علم ما هو الأنفع للعبد فتركه إن كان لعدم مبالاة يكون سفهًا، وإن كان لمنع منه يكون بخلاً، وإن لم يعلم يكون جهلاً، ولعل ذلك المنقول من المحشي غير ثابت، والظاهر ما في بعض النسخ بواو العطف بناء على أن الكلام في صورة علم الله بما هو الأنفع له، فمنعه تعالى حينئذٍ لا يخلو عن كليهما على ما قررناه، بل نقول: يصح حينئذٍ كله على ما أشرنا إليه. انتهى.

أقول: ومن له إلمام بفن تهذيب الأخلاق يعلم رجوع السفه إلى الجهل، فالجهل أعم، فلعل اقتصار المحشي المحقق فيما هو الأولى على الاثنين البخل والجهل لذلك، ويكون كلامه جامعًا مع الاختصار، فتدبر.

(قوله: فلعله... إلخ) وشبيه بهذا ما فعل الخضر عليه السلام من قتل الصبي حفظًا لإسلام أبويه على ما قاله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا﴾ [الكهف: ٨٠].

(قوله: ولعل في نسله... إلخ) ولهذا لما أوذي ﷺ من قريش في واقعة أحد وكسرت رباعيته وشج وجهه قيل له: ألا تدعو عليهم؟ فقال ما معناه: أرجو أن يخرج الله من ظهور من يؤمن بالله تعالى ويعبده.

والأولى العجيب عن الجبائي أن يقتصر على هذا فيقول: لعله كان أمانة الأخ الكافر موجبة لفوت كثير من الصلحاء من أولاده كما في كفار قريش، فكان الأصلح لهم حياة ذلك الكافر، فلما حفظ هذا الأصلح فات الأصلح في حقه لورود الأثر بذلك، ولأن الصورة المذكورة أولاً في دفع الإلزام بعيدة جدًا، بل الظاهر أن إبقاء الأخ الكافر على كفره موجب لكفر أبويه؛ لكمال شفقتهما عليه على ما هو المستفاد من القصة الخضرية، إلا أن يقال: إن دافع الإلزام مانع يكفيه الاستناد بهذا القدر، فليتدبر.

(قوله: لكن يلزمهم... إلخ) قد يجاب عنه بأنه بل يكون سببًا لكفر آبائهم بأن يكونوا راضيين بكفره. كذا قيل.

(قوله: قلت: تعريض الثواب... إلخ) التعريض جعله متصديًا قريبًا من الثواب، يقال: عرضه فتعرض؛ أي: تصدى، والتصدي أصله: تصدد، من الصدد؛ بمعنى: القرب، قلبت الدال الثانية ياء كما قيل في تقضي البازي.

وبالجملة: التعريض عندهم عبارة عن اللطف المفسر عندهم بما يقرب العبد إلى الطاعة، فيلزمهم الترك فيمن مات صغيرًا، فإنهم لا يقولون بالأصلح بمعنى: الأوفق للحكمة حتى لا يجب الإبقاء إلى البلوغ وما بعده، بل الأصلح للعبد في الدين، وذلك أن يكبر الصغير فيعرض للثواب، وقد يجيء التعريض بمعنى الإشارة والتنبيه بالكلام. انتهى. أفاده الكلنبوي.

(**قوله: نعم يرد... إلخ**) يمكن دفعه بأن تعريض العبد للثواب إنما يكون إذا كان أهلاً، والمجنون ليس كذلك، فتأمل.

* قال أحمد بن خضر: (**قوله: بمعنى الأنفع**) يعني: ذهبت معتزلة بصرة إلى أنه يجب على الله تعالى أن يعطي العبد ما هو أنفع له في دينه. كذا نقل عنه.

(**قوله: فالجبائي اعتبر في الأنفع... إلخ**) أي: في وجود الأصلح بمعنى: الأنفع.

وقال: ما علم الله نفعه للعبيد في دينه يجب عليه.

وغير الجبائي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى، بل قال: يجب على الله تعالى تعريض العبد للثواب وإن علم الله أنه يكفر عند كونه مكلفًا.

(**قوله: فلزمه**) أي: غير الجبائي من معتزلة بصرة ترك الواجب فيمن مات صغيرًا لا فيمن مات عاصيًا، وأما الجبائي فاللازم عليه العكس، وهو المراد بقوله: «فلزمه ما لزمه».

(**قوله: لكن بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير**) أي: سواء كان أنفع للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا معًا، أو لا يكون أنفع في شيء منهما، تأمل.

* قال المرعشي: (**قوله: أي: سواء كان أنفع للعبد... إلخ**) يشعر بأن المراد من الأوفق في الحكمة: الأنفع بالنظر إلى نظام العالم كله من حيث هو كله، فلا يرد عليهم شيء سوى أنهم جعلوا ذلك واجبًا عليه تعالى، فإن بعض الأفاضل قال: إنما لا يرد عليهم شيء أن لو كان مرادهم الأنفع بالنظر إلى نظام العالم كله من حيث هو كله، وأما إذا كان مرادهم الأنفع بالنظر إلى الشخص كما حققه الدواني، فيرد عليهم الكافر الفقير المبتلى بالآلام. انتهى.

أقول: قد زعم الدواني بأن مراد الفرقتين جميعًا الأصلح بالنسبة إلى الشخص، واستدل على ذلك بسؤال الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي، وجوابه عن بعض سؤاله وسكوته عن بعض.

وحاصل استدلاله: إنه لو كان مرادهم الأنفع بالنسبة إلى نظام العالم كله

لا يرد سؤال الأشعري على أبي علي، وعلى تقدير إيراده السؤال يقول أبو علي في جميعه: يقول الرب: إن هذا أصلح بالنسبة إلى نظام العالم كله.

ولا يخفى أن في تحقيق الدواني نظرًا؛ لأن أبا علي من معتزلة بصرة فكيف يكون السؤال والجواب والسكوت دليلاً على أن مراد معتزلة بغداد الأصلح بالنظر إلى الشخص؟!

* قال شجاع الدين: **(قوله: لا واسطة... إلخ)** فمن مات صغيرًا إما أن يدخل الجنة أو يدخل النار، فإن دخل الجنة يثاب، وإن دخل النار يعاقب، وإلا لم تكن الجنة، والنار داري ثواب وعقاب وهو باطل، فبطل قول الجبائي: لا يثاب ولا يعاقب.

(قوله: معنى كونهما... إلخ) أي: لا نسلم أنه لو لم يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب لم تكن الجنة والنار داري ثواب وعقاب؛ لجواز أن يكون معنى كونهما داري ثواب وعقاب أن الثواب والعقاب لا يكونان إلا فيهما، لا أن كل من دخلهما يثاب ويعاقب.

(قوله: ولو سلم... إلخ) أي: كون كل من دخلهما يثاب أو يعاقب بالنسبة إلى أهل الثواب والعقاب عندهم، وهم العاقلون البالغون، فإنهم صرحوا بأن أطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب.

(قوله: فالمراد... إلخ) أي: إذا صرح المعتزلة بأن أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب، وعلم أن الصغير عندهم يدخل الجنة بلا ثواب، فالمراد بقول الجبائي عن طرف: «من مات صغيرًا فأدخل الجنة» دخولها مثابًا بها.

(قوله: بقوله... إلخ) أي: بقول الجبائي حكاية عن طرف: «من مات صغيرًا».

(قوله: السباق... إلخ) أي: الكلام السابق، وهو قوله: «إن الأول» أي: المطيع يثاب بالجنة... إلخ، يدل على أن المراد بقوله: «فأدخل الجنة» دخولها مثابًا بها، ولدلالة الكلام السابق على دخول الجنة مثابًا بها فرع دخول الجنة بقوله: «فأدخل الجنة على الإيمان والإطاعة» أي: على قوله: «فأومن بك وأطيعك».

(قوله: فرع... إلخ) حيث قال: «فأومن بك وأطيعك» فأدخل الجنة.

(قوله: إلى نفسه... إلخ) يعني: قال: «فأدخل» ولم يقل: «فتدخلني» خطابًا لله تعالى إشارة إلى أن الإيمان والإطاعة يوجبان الدخول كما هو مذهبهم.

(قوله: وقس عليه... إلخ) أي: قس قول الجبائي: «فدخلت النار» حكاية عن جواب الرب على قوله: «فأدخل الجنة» فإنه فرع هناك دخول النار على العصيان على قوله: «لعصيت» كما فرع ها هنا دخول الجنة على الإيمان والإطاعة.

(قوله: بمعنى الأنفع) أي: يجب على الله تعالى أن يعطي العبد ما هو أنفع له في دينه.

(قوله: فلزمه ما لزمه) من كونه مبهوتًا وملزمًا.

❋ قال محمد الشريف: **(قال الشارح: وشاع مذهبهم)** أي: صار معتبرًا ومختارًا ومتوجهًا إليه غير معرض عنه، وإنما فسر بابه ليظهر صحة الانتهاج إلى ما قال الشيخ، فإن شيوع المذهب فيما بين الناس لا يستلزم قبوله كما أن قول الحكماء ومذهبهم شائع فيما بين المتكلمين.

(قال الشارح: فقال: الأول يثاب... إلخ) إنه من قبيل النقل بالمعنى، وإن أمكن أن تكون العبارة بعينها عبارة الجبائي فلا يلزم الكذب على تقدير عدم مطابقته العبارة، فاندفع ما يتوهم، ويقال: إن الظاهر في أمثال هذا النقل بالمعنى، ولا يمكن أن تكون العبارة بعينها عبارة الجبائي.

(قال: يثاب) أي: يجب أن يثاب وإلا لم يطابق مذهبهم، ويرد على مذهبهم أن العدل لا يقتضي إلا التفاوت والفرق بين الفرق الثلاث، وهو يمكن أن يكون بالتفاوت في طبقات الجنة فقط، أو بالحرمان من الجنة فقط، أو بخلود البعض في الجنة وهلاك البعض، أو بالتعذيب بالجوع والعطش، أو بالأمراض الشديدة، أو بتبديل الصور، أو الصلب من اليد أو الرجل، أو بعدم الخلود في الجنة، إلى غير ذلك من أنواع العذاب، فلا يلزم التعذيب بالنار

خصوصًا بطريق الخلود، فيجب أن يصار إلى ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من تفويض الأمر إلى النقل فيما لا مجال فيه للعقل.

(**قوله: لا واسطة بين الجنة والنار عندهم**) فيه أن مرادهم من نفي الواسطة نفي المكان الواقع بين الجنة والنار كما هو الظاهر المتبادر من عبارة الواسطة لا نفي ما سواهما بالكلية من الأماكن والمنازل وإلا يلزم أن تكون الملائكة جميعًا فيهما، وليس كذلك، فيجوز ألا يكون الثالث في واحد منهما.

(**قوله: لا أن كل من دخلها يثاب أو يعاقب**) وإلا يلزم كون الملائكة التي في الجنة مثابين، وكون خزنة النار معاقبين؛ يعني: إن معنى قولهم: «الجنة دار الثواب»: إنها محل للثواب لا ما توهمه المعترض من أن معناه: كل من يدخل فيها يثاب، ولو سلم كون معناه هذا فهو بالنسبة إلى المكلفين؛ أي: كل مكلف يدخل فيها يثاب، والأول جواب تحقيقي والثاني جدلي، وكذلك الكلام في دار العقاب.

(**قوله: وقد نص... إلخ**) إشارة إلى كون المراد أحد المعنيين المذكورين.

(**قوله: فالمراد بقوله... إلخ**) يعني: فعلم من ذلك أن المراد بقوله: «فادخل الجنة» الدخول فيها مثابًا ومستحقًا، لا ما هو الظاهر المتبادر من كون الثالث خارجًا عن الجنة.

قيل في دخولها أمرين: إما من السهو أو لقصد الاختصار من قبيل الحذف والإيصال، وفيه غفلة عن استعمال الدخول بدون كلمة «في» وعن قوله: «فادخل الجنة».

(**قوله: كما يدل عليه السياق**) يعني: إن السياق يدل على كون المراد دخولها مثابًا ومستحقًا أعم من أن يكون هذا التحسر صادرًا من الداخل في الجنة غير مثاب، أو من الخارج عنها، ولا يدل على صدوره من الداخل فيها كما يتوهم.

(**قوله: وقس عليه قوله: فدخلت النار**) لا يخفى أنه لا حاجة فيه إلى التأويل، فإن الثالث على مذهبهم يكون في الجنة غير مثاب، إلا أنه حاول

الإفهام والتنكيت فقال بطريق الفرض: «لو كان في النار غير معاقب ينافي كونها دار العقاب» فيلزم تأويله بذلك الفرض.

(قوله: ذهب معتزلة البصرة إلى وجوب الأصلح في الدين بمعنى: الأنفع) أي: يجب على الله تعالى أن يعطي كل أحد ما يكون أنفع في دينه، وأما الأنفع في دنياه فلا يجب عليه، فإن الدنيا دنية وخسيسة لا يُعبأ بها، ورعاية أنفعها مما هو أنفع في الدين أيضًا، فيرد عليهم أن الواجب عليه تعالى ألا يخلق مجنونًا ولا سفيهًا ولا أعمى ولا أخرس ولا أشل كل واحد من العقل والعين والسمع واليد والرجل واللسان يضر بالدين، وكان الواجب ألا يخلق الشيطان والمسكرات والشهوات.

وقيل: يلزم على قاعدة وجوب الأصلح في الدين ألا يصدر من مكلف كبيرة إلى أن يموت، وفيه أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى بل لهم.

ويمكن أن يجاب بأن مبنى هذا اللزوم أيضًا على وجوب خلق كمال العقل والقوى السليمة والجوارح القويمة، ودفع الشياطين وإزالة الشهوات، وإراءة الثواب والبينات، وإرسال الملائكة؛ لحفظ الناس وتعليمهم كما أرسل إليهم الأنبياء عليهم السلام.

(قوله: فالجبائي اعتبر... إلخ) الظاهر أن الفاء تفريع على ما مر في الشرح لا في الحاشية، أو على ما مر فيهما؛ يعني: علم من كلام الجبائي أنه اعتبر الأنفع في جانب علم الله تعالى.

وقيل: الفاء فصيحة، لكن يرد عليه أن من حق التفصيل بعد الإجمال أن يفهم انحصار المجمل من المفصل، وها هنا ليس كذلك.

(قوله: وبعضهم لم يعتبر ذلك... إلخ) أي: حكم بأن تعريض الثواب والإخبار به لكل مكلف يجب عليه تعالى؛ لأن التعريض أنفع في الدين وإن علم الله تعالى منه الكفر، فيرد عليه أن التعريض المذكور لا نسلم كونه أنفع في حقه، ولو سلم فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرًا.

(قوله: لكن بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير) أي: يجب على الله تعالى أن يفعل بكل أحد ما يوافق حاله في الحكمة والتدبير، ولا يمكن

إلزامهم؛ لأن كل ما يكون أخس الأشياء في نظر الإنسان وابتلي به شخص يقول: هذا مطابق، وإنه الأوفق بحاله في الحكمة والتدبير، وهو لا يخالف مذهب أهل السنة إلا في إطلاق الواجب عليه تعالى، فإن أهل السنة والجماعة أيضًا يقولون: إن العليم الحكيم لا يفعل إلا ما فيه حكمة ومصلحة، ولكن لا يقولون بالوجوب، وفيه أن ما فيه الحكمة والمصلحة لا يلزم أن يكون موافقًا لحال من اتصف به.

ولا يخفى أن ما نقله الخيالي عن المعتزلة يخالف ما نقله صاحب الدراية عنهم، فإنه قال: قالت عامة المعتزلة: إن ما هو الأصلح للعبد واجب على الله تعالى أن يفعله به ويعطيه، ولا يجوز أن يكون مقدور الله تعالى لطفه في صلاح العبد، ولا يعطيه ذلك، ولا يجوز من حكمته أن يعطي محمدًا ﷺ شيئًا، ويمنع مثل ذلك عن أبي جهل، ولو خص بعضهم عبيده بما يمنعه عن غيره لكان ميلاً وجورًا، وإنه ممنوع عن الله تعالى.

وقال بعضهم: لا يجب على الله تعالى رعاية الأصلح في حق العبد، ولكن يجب أن يفعل بعبيده ما هو المصلحة، ولا يجوز أن يفعل بهم ما هو المفسدة؛ لأن الحكيم متى أمر أحدًا بأمر اقتضت الحكمة أن يعطيه ما يتهيأ به للإتيان بالمأمور، ولا يجوز أن يمنعه ذلك خصوصًا إذا كان إعطاء ذلك لا يضره ومنعه ولا ينفعه، ولأن الجود والكرم يقتضيان تعميم الإعطاء فيما يعطي العباد.

وقال أهل السنة: خص الله تعالى المؤمنين بلطف، ولو فعل ذلك في حق جميع الكفار لآمنوا كلهم كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩] وهو تعالى متفضل في إعطاء ذلك، فمنع ذلك عن الكفار يكون عدلاً لا جورًا ولا ميلاً.

*** قال الشارح: [وترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال آراء المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة، ومضى عليه الجماعة، فسموا أهل السنة والجماعة، ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة؛ ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جرًّا إلى أن أدرجوا فيه معظم**

الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لما نقلت الفلسفة)** أي: من اليونانية، وفي اللغة اليونانية: هي التشبه بحضرة الواجب في العلم والعمل[١]، ثم سُميت بها الحكمة[٢].

(قوله: فما خالفوا فيه الشريعة) أي: فيما ليس على قانون الشرع.

(قوله: وهلم جرًّا) أي: تعال يا مَن يخاطب بهذا الكلام أو يقرأ أو يطالع كتابي هذا تجر جرًّا سلسلة خوضهم ومجادلتهم وخلطهم، أو سلسلة ما خاضوا وحاولوا وخلطوا، وفيه عطف الإنشاء على الإخبار إلا أن يعطف على مقدر؛ يعني: اسمع ما تلونا عليك، وهلم جرًّا.

(قوله: إلى أن أدرجوا) وجعلوا موضوع علم الكلام ما يعم الذات والصفات؛ أعني: الموجود أو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية.

(قوله: على السمعيات) من الكتاب والسنة.

* قال العصام: **(قوله: فسموا)** أي: أولاً، فلا يرد تسمية الماتريدية أيضًا بهذا الاسم؛ لأنه بعد تسميتهم، أو ضمير «سموا» لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة، ولك أن تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه؛ لأنه أول من سعى في إبطال مذهب المعتزلة وأحيا ما ورد به السنة، وإن كانوا مخالفين له في بعض المسائل؛ إذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته؛ أعني: الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني، أسكنهما الله فراديس الجنان.

(قوله: ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية) أي: اللغة العربية، وخاض فيها الإسلاميون.

قال صاحب «الكشاف»: الخوض: الدخول في الباطل واللهو.

---

(١) ولعلها كانت مشتركة في تلك اللغة.

(٢) وسيأتي في كلام الشارح: إن الفلسفة محب الحكمة في اليونانية.

ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِى خَاضُوٓا۟﴾ [التوبة: ٦٩] وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من إبطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، بل هو أنسب بحالهم، والكلام المخلوط به كلام القدماء، والمدرج فيه كلام المتأخرين، ففي ضمير «أدرجوا فيه» مسامحة واستخدام.

ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود، أو المعلوم من حيث يتعلق بها إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا دخل فيه الفلسفة كلها، فلا وجه لقوله: (**معظم الطبيعيات والألوهيات وبعض الرياضيات**) ولم يتعرض لوجه إدراج المنطق؛ لأن مذهبه أن المنطق لم يدرج في الكلام.

وخالفه السيد السند شريف الأئمة في ذلك، وقال: يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى المنطق، وشنع على الشارح تشنيعًا مفرطًا في تجويز احتياج الكلام إلى المنطق كتجويز احتياج الأصول إلى النحو والصرف، والحق معه، وكيف وجعل العلم الشرعي محتاجًا إلى الفلسفة يوجب إرجاع المسلمين إليها مع أنهم يمنعون عنها، فلذا جعل المنطق جزء من الكلام؛ لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية إلى الفلسفة، وبهذا تبين أنه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الأدلة السمعية جزءاً منه؛ لأن احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه.

(قوله: وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه أنه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين؛ لأنه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والإلهيات، ونبذ من الرياضيات، ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين؛ لأنه لا شغل له به، بل بكلام القدماء، فلا يهمه إلا تعيينه، وإنما مطمح نظره الفرق بين الكلامين، وهذا القدر يكفي.

* قال الكفوي: **(قوله: كما لم يخرج تلميذه)** أي: تلميذ الشيخ بذلك؛ أي: بكونه مخالفًا له في بعض المسائل كما في مسألة أفعال العباد، حيث قال مخالفًا لشيخه: هي بمجموع القدرتين على أن تؤثرا في أصل الفعل كما سيجيء، فتأمل.

(**قوله: بذلك**) أي: بالمخالفة له في بعض المسائل.

(**قوله: للتمكن من رد... إلخ**) فيه: إن هذا الرد ليس إلا بإبطال الفلسفة، فلا مغايرة إلا في القصد الأولى والغرض بالذات.

(**قوله: والكلام المخلوط به**) مبتدأ خبره قوله: «كلام القدماء» وقوله: «والمدرج فيه» عطف على «الكلام المخلوط به»، وقوله: «كلام المتأخرين» عطف على «كلام القدماء» والضمير في قوله: «به» للكلام المخلوط.

(**قوله: والمدرج فيه كلام المتأخرين**) فيه: إنه لا ضرورة في جعله كلام المتأخرين، بل لا صحة لذلك؛ إذ يلزم حينئذٍ أن يكون مجموع المدرج، والمدرج فيه أمرًا آخر وكلامًا ثالثًا، وليس كذلك كما لا يخفى، فهو أيضًا كلام القدماء، والمدرجون هم المتأخرون، فإنهم خلطوا بكلام القدماء كثيرًا من الفلسفة، وأدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات والرياضيات، فسموا المجموع: كلامًا، فلا مسامحة ولا استخدام.

(**قوله: ففي ضمير أدرجوا فيه... إلخ**) أي: في ضمير «أدرجوا» مسامحة، وفي ضمير «فيه» استخدام.

أما الأول: فلأن الظاهر منه أن يرجع إلى المتأخرين الخالطين بكلام القدماء، وليس كذلك بل هو راجع إلى اللاحقين بهم المدرجين في كلامهم.

وأما الثاني: فلأنه راجع إلى الكلام المراد به كلام القدماء في قوله: «فخلطوا بالكلام» مرادًا به كلام المتأخرين، فتذكر.

قيل: قوله: «واستخدام» عطف تفسيري لقوله: «مسامحة»، فتأمل.

(**قوله: الموجود بما هو موجود**) أي: من حيث هو هو غير مقيد بشيء، والجاعل طائفة منهم حجة الإسلام، وعلى هذا يمتاز الكلام عن الإلهي باعتبار أن البحث ها هنا على قانون الإسلام، بخلاف البحث عن الإلهي، فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه. كذا في «شرح المواقف».

(**قوله: أو المعلوم من حيث... إلخ**) قال في «شرح المواقف»: وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع، وإثبات

الحدوث وصحة الإعادة للأجسام، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء، وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم، فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به إثباتها تعلقًا قريبًا، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقًا بعيدًا، وللبعد مراتب متفاوتة. انتهى.

(قوله: دخل فيه الفلسفة كلها) فيه: إن تشارك العلمين في ذات الموضوع لا يستلزم التشارك في المسائل كلها؛ لجواز تفارقهما في بعض المسائل، وقد سمعت مما نقلنا لك عن «شرح المواقف» أن مسائل الكلام إما عقائد دينية أو قضايا تتوقف عليها تلك العقائد، ولا شك أن بعض مسائل الفلسفة ليس في شيء من تينك القبيلتين لا سيما الرياضيات، فلا وجه لإدراج تلك المسائل في كلامهم.

(قوله: لأن مذهبه أن المنطق لم يدرج) فيه: إنه قد صرح في «شرح المقاصد» بأنه مدرج فيه إما بطريق المبدئية، أو بكونه من مسائله حيث قال: إن من المبادئ ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث النظر، ثم قال: ولو سلم أنها من المسائل فلا محذور، وإن كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود، فإن تلك المباحث من أحوال الموجود العيني. انتهى.

فالصواب أن يقال: لأن مذهبه أن المنطق علم برأسه، وهو ها هنا بصدد بيان الوجه لإدراج الفلسفة، أو يقال: لأن وجه إدراج المنطق ظاهر، وهو توقف تحصيل العقائد بالاستدلال عليه كما أشار إليه في «شرح المقاصد».

(قوله: وقال: يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى المنطق) فيه: إنه لا محذور في لزوم ذلك، وإنما المحذور في الاحتياج إلى ما يخالف قواعد الشرع والمنطق ليس كذلك، بل هو مما عدوه من العلوم المفروضة على الكفاية.

واعلم أنه ليس في كلام السيد الشريف أن الشارح ذهب إلى أن المنطق لم يدرج في الكلام، ولا أنه يلزم من ذلك احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى

المنطق، نعم لما قال الشارح في «شرح المقاصد» ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علمًا أعلى كما ذكر في «الشفاء» وغيره، ولا أن يكون علمًا شرعيًا للإطباق، على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه، وجوَّز أن يكون مبادئ العلم الشرعي مبينة في علم غير شرعي، وجعل من ذلك استمداد الأصول من العربية شنع عليه السيد الشريف في «شرح المواقف» تشنيعًا مفرطًا لا يليق بشأنه، فقال: تجويز ذلك مما لا يجترئ عليه إلا فلسفي أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة، وتشبيه ذلك باحتياج الأصول إلى العربية مما لا يفوه به محصل.

أقول: مراد الشارح بالعلم الشرعي هناك ما هو المأخوذ من الشرع، فمعنى كلامه: إن ما بُيِّن فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علمًا مأخوذًا من الشرع، بل يكفي فيه مجرد ألا يخالف قواعد الشرع كالعربية بالنسبة إلى أصول الفقه، فلا يرد عليه التشنيع المذكور أصلاً، فإنه مبني على أن يكون المراد من العلم الشرعي ما لا يخالف قواعد الشرع، وبالغير الشرعي ما يخالف قواعد الشرع وليس فليس، ولا يلزم من كون العلم غير مأخوذ من الشرع كونه مخالفًا لقواعد الشرع كما لا يخفى.

(قوله: كيف وجعل العلم الشرعي محتاجًا... إلخ) فيه: إن المنطق وإن أخذه الفلاسفة في فلسفتهم إلا أنه علم برأسه كما صرح به الشريف في حواشيه على «شرح المختصر»، فلا يلزم إرجاع المسلمين إلى الفلسفة الممنوع عنها، بل إلى المنطق الذي لا محذور في الإرجاع إليه كما عرفت، وإلا فلا شك في لزوم الاحتياج إلى المباحث المنطقية في كلام القدماء حيث لم يدرجوها في كلامهم، فلو كان ذلك محذورًا لورد عليهم ما ذكر، والتزام ذلك في حق القدماء مما لا يصح عليه الاجتراء من العقلاء.

(قوله: كيف وجعل العلم الشرعي محتاجًا... إلخ) مبني على زعمه وتحيره في المقام، وقد عرفت أنه ليس في كلام الشارح جعل العلم الشرعي محتاجًا إلى الفلسفة الممنوع عنها في الشرع، فلا يرد عليه هذا.

(قوله: وبهذا تبين أنه لا يلزم... إلخ) أي: يكون الوجه في جعلهم المنطق جزءاً من الكلام ألا يحتاج أعلى العلوم الشرعية إلى الفلسفة الممنوع عنها في الشرع، وألا يجب إرجاع المسلمين إليها، وقد عرفت ما عرفت فتذكر.

(قوله: جزء منه) أي: من الكلام.

* قال ولي الدين: **(قوله: لأنه بعد تسميتهم)** وفيه أن أبا منصور الماتريدي، تلميذ أبي نصر العباس، تلميذ أبي بكر الجوزجاني، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني ـ تغمدهم الله تعالى ـ مقدم على أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ بمقدار عشرين سنة على ما ذكره عبد القادر القرشي في «الجواهر المضيئة» وبهذا ظهر ما في قوله: «ولك أن تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه».

وأما قوله: «لأنه أول من سعى إلخ» فغير مسلم، فنعم ما قال الشارح في «شرح المقاصد»: وأول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه إلى السنة؛ أي: طريقة النبي ﷺ والجماعة؛ أي: طريقة الصحابة. انتهى.

(قوله: وإن كانوا مخالفين) قال الشارح في «شرح المقاصد» وبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول، كمسألة التكوين، ومسألة الاستثناء في الإيمان، ومسألة إيمان المقلد وغير ذلك، والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما إلى البدعة والضلالة خلافًا للمبطلين المتعصبين، حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضًا بدعة وضلالة، كالقول بحل متروك التسمية عمدًا، وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين، وكجواز النكاح بدون الولي، والصلاة بدون الفاتحة، ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين، ولا دل عليه الدليل الشرعي.

ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة

وإن لم يقم دليل على قبحه؛ تمسكًا بقوله ﷺ: «**إياكم ومحدثات الأمور**»(١) ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن يجعل في الدين ما ليس منه. انتهى.

(قوله: مسامحة واستخدام) وذلك لأن المراد بالكلام في قوله: «فخلطوا بالكلام» كلام القدماء المجرد من كلام الفلاسفة، والمراد بالضمير الراجع إليه في قوله: «أدرجوا فيه» كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة، والظاهر أن عطف الاستخدام على المسامحة من قبيل عطف التفسير.

* قال الخيالي: **(قوله: فسموا أهل السنة والجماعة)** وهم الأشاعرة، هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة، هم الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي، وماتريد قرية من قرى سمرقند، وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسألة التكوين وغيرها.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أبي منصور الماتريدي)** هو تلميذ أبي نصر العياض، تلميذ أبي بكر الجرجاني، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب الإمام الأعظم أبي حنيفة الكوفي ـ رحمه الله ـ كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: كمسألة التكوين وغيرها) من مسألة الاستثناء في الإيمان ومسألة إيمان المقلد على ما سيجيء.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: وهم الأشاعرة)** أصلها: أشعر، فنسب إليه فقيل: أشعري، ثم لما أريد جمعه حذف ياء النسبة، وأبدل عنها تاء التأنيث فقيل: أشاعرة، مثل العمالقة والأكاسرة والأشاعثة.

* **قال الشارح: [(وبالجملة): هو أشرف العلوم؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته**

---

(١) أخرجه أحمد (١٧١٨٤)، وأبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦) وقال: حسن صحيح، وابن ماجه (٤٢)، والحاكم (٣٢٩) وقال: صحيح ليس له علة، والبيهقي (٢٠١٢٥)، وابن حبان (٥)، والدارمي (٩٥).

الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فإنما هو للمتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وبالجملة)** أي: حاصل ما فيه الكلام؛ أعني: بيان شرف الفن، وأنت خبير بأن قوله: «وبالجملة» ليس بواقع موقعه[1]؛ إذ فيه إشارة إلى وجه الشرف باعتبار المسائل والغاية والأدلة[2]، ولم يكن له فيما سبق عين ولا أثر، تدبر.

(قوله: ورئيس العلوم) لنفاذ حكمه فيها.

(قوله: ومعلوماته) أي: معظمها.

(قوله: وما نقل.... إلخ) جواب دخل مقدر كأنه قيل: كيف يكون أشرف العلوم، والحال أن السلف منعوا من المباحثة عنه والاشتغال به.

(قوله: أصل الواجبات.... إلخ) أعني: معرفة الذات والصفات والنبوة.

* قال العصام: **(قوله: وبالجملة هو أشرف العلوم)** أي: ما يطلق عليه الكلام، ففي الضمير استخدام بعد استخدام، وجهات شرف العلوم ثلاثة لا تعدوها: شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج، وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته، وجعله السيد السند راجعًا إلى قطعية الحجج، وأما كونه محتاجًا إليه للأحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية فلم يعد من جهاته، لكنه مما تتلقاه العقول بالقبول، وربما يتكلف بإرجاعها إلى واحد من الثلاثة، فارجع إلى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية؟.

ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع، سيما في كلام القدماء الذين جعلوا

---

(١) الحق أن يقال بدله: وهذا كلام واقع في البين، فالمرجع إلى ما كنا فيه فنقول، تدبر.

(٢) إنما لم يتعرض إلى بيان شرفه باعتبار الموضوع؛ لكونه باحثًا عن الذات والصفات؛ لأنه لا يستقيم في كلام المتأخرين، وكذا بيان شرفه باعتبار عمومه؛ لأنه لا يتم في القدماء.

موضوعه ذات الله تعالى، وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا العلم؛ إذ براهين العلم لا تكون إلا حججًا قطعية، فالأولى وكون حججها براهين مؤيدًا أكثرها بالأدلة السمعية.

(قوله: وما نقل عن بعض السلف... إلخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف، رحمه الله تعالى: إنه لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وإن تكلم بحق؛ لأنه بدعة؛ يعني: إن التكلم على وجه التعصب بدعة.

وقولهم: من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق؛ معناه: طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام.

وما روي أنه ﷺ قال: «**عليكم بدين العجائز**»[1] فقد دفعه صاحب «المواقف».

في بعض النسخ: والقاصد إلى إفساد في عقائد المسلمين، وفي بعضها: والقاصد عقائد المسلمين، وحينئذ معنى القصد: الكسر على أي وجه كان، أو الكسر بالنصف. ذكره «القاموس».

* قال الكفوي: **(قوله: ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع)** قال الجندي: إنما لم يتعرض إلى بيان شرفه به؛ لأنه باعتبار أنه الذات والصفات لا يتم في كلام المتأخرين، وباعتبار عمومه لا يتم في كلام القدماء. انتهى.

وفيه: إنه يمكن بيانه بعبارة شاملة لكلا الاعتبارين كأن يقال: وكون موضوعه أشرف الموجودات؛ أعني: ذات الله تعالى وصفاته أو أعم الأمور.

(قوله: يعني: إن التكلم... إلخ) لا وجه لتخصيص تأويله بهذا الوجه بل تجري فيه الوجوه الثلاثة الأخيرة أيضًا كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: لم يقصد التخصيص، بل ذكر أحد الوجوه، وأحال غيره على المقايسة.

---

(١) ذكره السخاوي في «المقاصد الحسنة» (٧١٤) وقال: لا أصل له بهذا اللفظ، ولكن عند الديلمي من حديث محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني عن أبيه عن ابن عمر مرفوعًا: «إذا كان في آخر الزمان واختلفت الأهواء، فعليكم بدين أهل البادية والنساء» وابن البيلماني ضعيف جدًا.

(قوله: وما روي أنه ﷺ) جواب سؤال كأنه قيل: لا يصح التأويلان المذكوران في القولين؛ إذ ما روي أنه ﷺ قال: «**عليكم بدين العجائز**»[(١)] يدل على أن التكلم مطلقًا مذموم ومنهي عنه؛ إذ لا شك أن دين العجائز بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد، لا بالأخذ من الكلام ولا بطريق النظر والاستدلال، فإنه لا قدرة لهن على ذلك، فيجب علينا الكف عن ذلك، فأجاب بما ترى وأنت خبير بأنه لا يجوز التقليد في باب العقائد، فلهن استدلال كما يدل عليه ما سنذكره نقلاً عن «شرح المواقف».

قال الفاضل الرومي في حاشية «شرح المواقف»: ولو سلم أن دينهن بطريق التقليد؛ فالمستفاد مما روي وجوب اتحاد المعتقد لا طريقه، فيجوز أن يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر، والطريق الموصل للعجائز هو التقليد. انتهى.

(قوله: فقد دفعه صاحب «المواقف») حيث قال في بحث: وجوب النظر في معرفة الله تعالى لا نسلم صحته، وعلى تقدير صحته المراد به التفويض إلى الله ﷻ فيما قضى وأمضى، والانقياد له[(٢)] على أنه خبر آحاد لا يعارض القواطع. انتهى.

وبيَّن شارحه ـ قدس سره ـ المنع الأول بقوله: إذ لم يوجد في الكتب الصحاح، بل قيل: إنه من كلام سفيان الثوري، فإنه روي أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال: بين الكفر والإيمان منزلة بين المنزلتين، فقالت عجوز: قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢] فلم يجعل الله تعالى من عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولك، فسمع سفيان كلامها فقال: «عليكم بدين العجائز». انتهى.

* قال ولي الدين: **(قوله: ففي الضمير استخدام بعد استخدام)** وذلك

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) قوله: والانقياد له: أي: فيما أمر به ونهى عنه، لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد. كذا في «شرح المواقف».

لأن المراد بالكلام في قوله: «فخلطوا بالكلام» كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة، والمراد بالضمير الراجع إليه في قوله: «أدرجوا فيه» كلام المتأخرين بكلام الفلاسفة، والمراد بالضمير الراجع إليه في قوله: «وهو أشرف العلوم» أعم من كلام القدماء والمتأخرين.

(قوله: وما روي أنه... إلخ) قال السخاوي: لا أصل له بهذا اللفظ، ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعًا: «**إذا كان آخر الزمان واختلف الأهواء فعليكم بدين البادية والنساء**»[1]. انتهى وهو ضعيف.

❋ قال محمد الشريف: **(قال الشارح: وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه... إلخ)** جعل المنع من الاشتغال بعلم الكلام مقصورًا على أربع طوائف عنده، لكن الظاهر أنه منع الكلام لسد الباب على الطوائف المذكورة، فإن ترك المنفعة الخاصة لأجل عدم ضرر العلم من المهام بين الأنام وأكثر الناس من الطوائف المذكورة رأيناه قبل الخوض في الكلام مؤمنًا متدينًا صالحًا عابدًا، وبعد الخوض رأينا بعضهم قد كان ملحدًا ومنافقًا، وبعضهم ضالاً ومتحيرًا، فإنه ذكر في كتبه مذاهب كثيرة بعضها كفر وإلحاد وبعضها بدعة وضلال، يميل المبتدئ إليها أو يتحير فيما بينها إن كان قاصرًا، وإن كان ذكيًا يشتغل بالجدال والنزاع، وقد يغلب على الخصم ويفتخر عليه فيبغض ويحسد، فيأخذ في الغضب والعداوة فيهلك.

وقد قال النبي ﷺ في حق المفتخرين: «**سيظهر قوم يقرؤون القرآن ويقولون: من أقرأ منا ومن أعلم ومن أفقه منا**» ثم قال لأصحابه: «**فهل في أولئك خير؟**» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «**أولئك منكم من هذه الأمة، وأولئك هم وقود النار**»[2] رواه الطبراني.

وقال النبي ﷺ: «**من قال: إني عالم، فهو جاهل**»[3].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط (٦٢٤٢)، والبزار (٢٨٣)، وأبو يعلى (٦٥٥٦).

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط (٦٨٤٦)، وفي الصغير (١٧٦).

وقال في حق المجادلين برواية أبي الدرداء وأبي أمامة وأنس بن مالك ﷺ قالوا: خرج علينا رسول الله ﷺ يومًا وكنا نتمارى في شيء من أمر الدين، فغضب غضبًا شديدًا لم يغضب مثله، ثم قال: انتهرنا فقال: «**مهلاً يا أمة محمد؛ إنما هلك من قبلكم بهذا، ذروا المراء، لا يماري، ذروا المراء فإن المماري لا أشفع له يوم القيامة، ذروا المراء فإن المماري قد تمت خسارته وكفى إثماً ما دام مماريًا، ذروا المراء فإن أول ما نهاني عنه ربي بعد عبادة الأوثان المراء**»[١] رواه الطبراني أيضًا.

وقال النبي ﷺ: «**من طلب العلم ليجاري به العلماء ويماري به السفهاء ويقرب به وجوه الناس إليه أدخله الله النار**»[٢].

وعلم الكلام معدن الجدال والنزاع وسائر العلوم الشرعية، وإن وقع فيها الاختلافات لكنها ليست بهذه المثابة وليست في العقائد.

وقال الإمام الغزالي في «إحياء العلوم»: إن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها القرآن والأخبار مشتملة عليها، وما خرج عنهما فهو إما مجادلة مذمومة وهي من البدع كما سيأتي بيانه، وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضة الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمحيها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين، ولم يكن شيء منه مألوفًا في العصر الأول، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع، ولكن تغير الآن حكمه؛ إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة، وتبعث جماعة لفقوا لها شبهًا ورتبوا فيها كلامًا مؤلفًا، فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونًا فيه، بل صار من فروض الكفايات، وهو القدر الذي يقابل به المبتدع إذا قصد الدعوة إلى البدعة، فعلم منه جواز الاشتغال به لبعض الأذكياء الصالحين المخلصين لأجل الضرورة، وينبغي ألا يعلم لذلك البعض أيضًا إلا سرًّا، ولا يتداخل فيه الطوائف المذكورة؛ لأن

---

(١) أخرجه الطبراني (٧٦٥٩).

(٢) أخرجه الطبراني (١٩١١٣)، وابن ماجه (٢٧١)، والترمذي (٢٦٥٤) وقال: غريب.

كلاً منهم يزعم نفسه مركب من البلادة والتعصب والفساد والإفساد بدون تميز ظاهر وإن لم يكن في نفس الأمر كذلك، وإذا منع منه ظهرت الفتنة والمنازعة.

ويمكن أن يكون غرض الشارح أيضًا هذا، ولكن ذكر ما ذكر ترغيبًا وتشويقًا للطالبين كما هو دأب المؤلفين، والشارح رغَّب ونحن رهَّبنا؛ ليحصل الخوف والرجاء والتوجه إلى المقصد الأقصى والمطلب الأعلى.

*** قال الشارح: [ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثم منها إلى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الأعيان والأعراض، وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لما كان مبنى الكلام.... إلخ)** جواب سؤال كأنه قيل: لِمَ لمْ يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع أنه المقصود بالذات، وصدَّر بما هو غير مقصود بالذات.

(قوله: بوجود المحدثات) أي: المسبوق وجوده بالعدم(١) والمخرج من العدم إلى الوجود؛ بمعنى: ما كان معدومًا أولاً ثم وجد، وأما المحدث بمعنى المحتاج إلى الغير في وجوده، فلم يقل به المتكلم بل هو من مصطلحات الحكيم، وأنت تعلم أن المستدل به حقيقة هو المحدثات من الأعيان والأعراض على ما سيأتي، وإنما أسند إلى الوجود تسامحًا(٢)؛ إذ له مدخل تام في الاستدلال فكأنه به.

واعلم أن الاستدلال بهما من جهة الحدوث(٣) مسلك المتكلم، ومن جهة الإمكان مسلك الحكيم، وإنما آثر المحدث على الممكن دلالة على ذلك.

---

(١) زمانًا كما يدل عليه كلمة: ثم فيما بعد.

(٢) وهو على نهج حصول الصورة، ونكتة التسامح ما أشرنا إليه في الحاشية.

(٣) أي: من جهة الحدوث مع الإمكان على قول طائفة من المتكلمين.

(قوله: على وجود[١] **الصانع)** الإيجاد إن كان مسبوقًا بالعدم فهو الصنع، وإلا فهو الإبداع، فأثر الصانع لا يكون إلا محدثًا، ومن هذا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه مطلب المتكلم، كما أن إثبات الواجب مطلب الحكيم، ولا خفاء في أن ذكر قوله: «على وجود الصانع» لتعيين المستدل عليه، وإلا فلا[٢] مدخل له في الاستدلال والبنائية[٣]، تدبر.

(قوله: وتوحيده) إذ التعدد يوجب فساد المحدثات ببرهان التمانع على ما بُيِّن في موضعه.

(قوله: وصفاته) أي: الثبوتية، ولعله أشار إلى الصفات السلبية بقوله: «وتوحيده» بما هو الأهم منها، ويحتمل أن يراد بها ما يعم السلبية أيضًا، وإفراد التوحيد اهتمام بشأنه كما يشعر به التقديم، والظاهر منه بأن العقل مستقل في إثبات الصفات كلها، وليس كذلك[٤] على ما مرَّ غير مرة.

(قوله: ثم منها.... إلخ) أي: الانتقال[٥] من وجود المحدثات[٦] إلى

---

(١) أعني: الوجود الخارجي المحمولي إن عطف قوله: «وتوحيده» على المضاف كما هو الظاهر، وإن عطف على المضاف إليه، فالوجود أعم منه ومن الرابطي، والتوحيد وإن كان من الصفات السلبية، ولكن لا بد من اعتبار إيجابها، وجعلها موجبة سالبة المحمول؛ إذ السوالب على صرافتها بدون اعتبار إيجابها لا تكون مسألة الفن، وبه صرح ـ قُدح سره ـ في «حاشية المطالع» في بحث الموضوع، تدبر.

(٢) **(قوله: فلا مدخل له... إلخ)** يعني: إن وجود المحدثات يدل على أن المحدث ثابت سواء كان المحدث مؤثرًا في القديم أو لا، ولو كان لذكر الصانع بمعنى ما فهمه المحشي مدخل في الاستدلال، لما دلَّ وجود المحدثات على المحدث إذا كان مؤثرًا في القديم أيضًا، ولما يستدل بهذا الاستدلال على وجود الواجب.

(٣) بل نفس الكلام المبني عليه.

(٤) إذ السمع والبصر، وكذا الكلام عند البعض لا يثبت إلا بالسمع.

(٥) لتضمن الاستدلال معني الانتقال.

(٦) وفي ضمير «منها» احتمال آخر، وهو أن يرجع إلى المطالب المذكورة من وجود الذات والصفات والتوحيد والأفعال.

سائر . . . . إلخ، وفيه ميل إلى المعنى[١] لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود المحدثات إلى وجود الصانع، وأنت تعلم أن الاستدلال بالمحدثات على السمعيات يتوسط العلم بالذات والصفات، وإليه أشار بكلمة «ثم» فليتأمل!

(قوله: سائر[٢] السمعيات) أي: التي لا يستقل العقل في إثباتها، ولا تدرك لولا خطاب الشارع من الحشر الجسماني وما يتعلق به[٣]، وفي عد مسألة النبوة من السمعيات تأمل؛ إذ إثبات النبوة مما يستقل به العقل، وفيه نوع إيماء إلى أن البعض من الصفات سمعي لو كان السائر بمعنى الباقي، وأما لو كان بمعنى الجميع فلا بد من التأويل في السمعيات[٤]، ولا خفاء في أن هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب، تأمل.

(قوله: بالتنبيه) تنبيه[٥] على أن المنبه عليه بديهي، والمنازع مكابر للبديهة، لا يقال: كيف تكون مسألة الفن بديهية؛ لأنه ليس من مسائل الفن، بل من المبادئ مع أن المسائل قد تكون بديهية[٦].

(قوله: على وجود ما نشاهد[٧] . . . . إلخ) والظاهر المناسب لما فرع عليه من قوله: «فقال قال. . . . إلخ» أن يقال: على وجود الماهيات والحقائق

---

(١) فكأنه قال: لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات، ثم على الانتقال منها.

(٢) السائر مشتق من السؤر؛ بمعنى: بقية ما أكل، ومعناه: الباقي. في «الكشاف»: إن العربي هو السائر بمعنى: الباقي، وقد استعمله صاحب «الكشاف» بمعنى: الجميع.

(٣) من أسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والكفر والطاعة والمعصية.

(٤) بأن يراد بها ما سوى الصفات أو المصطلح؛ أعني: ما يتوقف على السمع؛ أعني: المباحث المتعلقة بالنبوة ومآلهما واحد.

(٥) التنبيه يستعمل في موضعين: الأول: في حكم علم ضمنًا مما تقدم، والثاني: في مقام يكون المنبه عليه بديهيًا.

(٦) لكنه خلاف رأي الشارح.

(٧) يدل عليه قوله: «تصدير الكتاب» حيث أخذ الكتاب بدل الكلام، مع أن السوق يقتضي أخذ الكلام بدله حيث قال: في جانب المقدم لما كان مبني الكلام.

من الأعراض والجواهر، إلا أن يقال: في الكلام مضاف محذوف[١]؛ أي: جنس ما نشاهد.

(قوله: وتحقق العلم) أي: بمعنى الوقوع والوجود الرابطي دون الوجود المحمولي؛ إذ مبنى الاستدلال على الأول على أنهم لا يقولون بالثاني لا في الذهن ولا في الخارج.

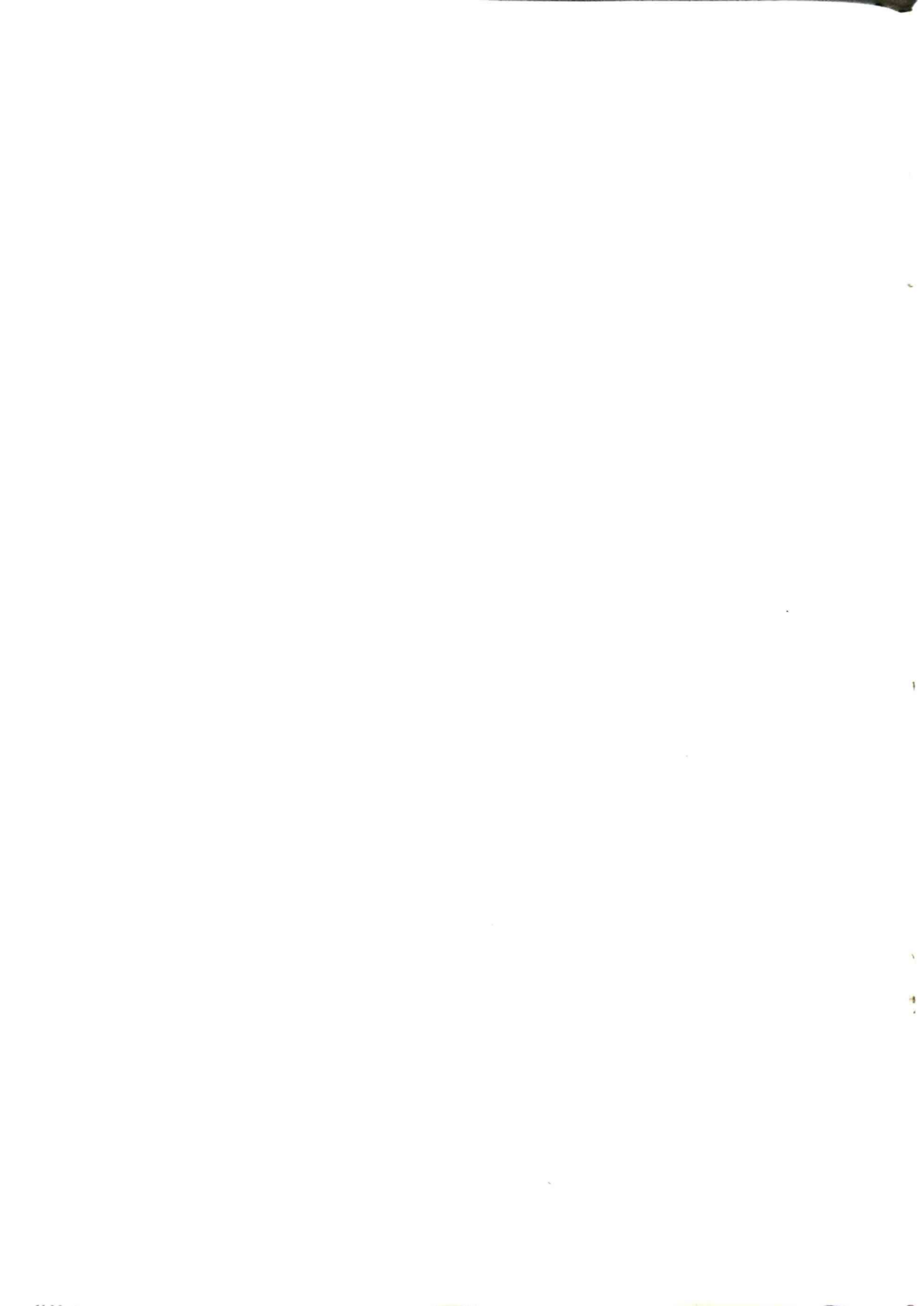
(قوله: إلى معرفة ما هو المقصود الأهم) وهو معرفة الذات والصفات، وإنما أخذ المعرفة بدل العلم؛ إذ يقال: عرفت الله دون علمته.

---

(١) أو يتوسع فيما نشاهد لكنه خلاف رأي الشارح.

فهرس المحتويات

شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة
الجزء الأول



ŠURŪḤ WA ḤAWĀŠĪ
AL-ᶜAQĀᵓID AN-NASAFIYYA
LI AHL AS-SUNNA WAL-JAMĀᶜA
AL-AŠĀᶜIRA WAL-MĀTURĪDIYYA

EXPLANATION AND NOTES ON
AN-NASAFI'S BOOK IN DOGMA

by

Group of Scholars

Edited by

Ahmad Farid Al-Mazidi



أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban